STUDII

Michel Foucault

ISTORIA SEXUALITĂȚII

III

Preocuparea de sine

UNIVERS

MICHEL FOUCAULT

Istoria sexualității

Vol. III

Preocuparea de sine

Redactor: **Diana CRUPENSCHI**
Tehnoredactare: **Constantin NIȚĂ**

Cartea a apărut cu sprijinul
Ministerului Educației și Cercetării

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ DE EXTERNE
ȘI AL AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMÂNIA

MICHEL FOUCAULT

Istoria sexualității

Vol. III

Preocuparea de sine

Traducere
de
CĂTĂLINA VASILE

UNIVERS

București • 2004

ISBN 973-87084-5-2

I
A VISA PROPRIILE PLĂCERI

Am să încep acest volum cu analiza unui text destul de neobişnuit. E o lucrare de „practică“ şi de viaţă obişnuită cotidiană; nu este un text de reflecţie sau de normă morală. Este singurul text, dintre cele care au ajuns până la noi din epoca respectivă, în care aflăm o expunere ceva mai sistematică a diverselor forme posibile ale actelor sexuale; în general, referitor la acestea, nu emite în mod nemijlocit şi explicit judecăţi morale, ci lasă să se întrezărească scheme de apreciere acceptate într-o manieră generală. Se poate vedea că acestea sunt foarte similare cu principiile generale care structurau deja, în perioada clasică, experienţa morală a actelor presupuse de *aphrodisia.* Cartea lui Artemidor este, aşadar, un reper. Ea vădeşte o perenitate şi depune mărturie despre un mod curent de a gândi. Prin chiar acest fapt, va îngădui aprecierea a ceea ce s-a ivit, diferit şi parţial nou, în aceeaşi epocă, în gândirea filosofică sau medicală asupra plăcerilor şi asupra comportamentului sexual.

1
Metoda lui Artemidor

Cheia visurilor a lui Artemidor este unicul text păstrat în întregime dintr-o literatură bogată în Antichitate: onirocritica, sau interpretarea viselor. Artemidor, care scria în secolul al II-lea după Christos, citează numeroase lucrări (unele deja vechi) care circulau în epoca sa: cele ale lui Nicostrat din Efes[1] şi Panyasis din Halicarnas[2]; cea a lui Apollodor din Telmessos[3]; cele ale lui Phoebus din Antiohia[4] şi Denis din Heliopolis[5] şi a naturalistului Alexandru din Myndos[6]; îl aminteşte cu laude pe Aristandru din Telmessos[7]; se mai referă la trei cărţi din tratatul lui Geminos din Tyr, la cinci cărţi ale lui Demetrios din Phaler şi la douăzeci şi două de cărţi ale lui Artemon din Milet[8].

Adresându-se celui căruia îi închină cartea sa, un anume Cassius Maximus – poate Maxim din Tyr sau tatăl său[9] care l-ar fi îmboldit „să nu lase a-i cădea ştiinţa în uitare" – Artemidor spune că „n-a făcut altceva" decât să se ocupe „zi şi noapte, necontenit"

[1] Artemidor, *La Clef des songes* (trad. A. – J. Festugière) I, 2.
[2] *Ibid.*, I, 2; I, 64; II, 35.
[3] *Ibid.*, I, 79.
[4] *Ibid.*, I, 2; II, 9; IV, 48; IV 66.
[5] *Ibid.*, I, 66.
[6] *Ibid.*, I, 67; II, 9; II, 66.
[7] *Ibid.*, I, 31; IV, 23; IV, 24.
[8] *Ibid.*, I, 2; II, 44.
[9] Cf. A.-J. Festugière, *Introducere* la traducerea franceză, p. 9; C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, p. 181 şi urm.

de interpretarea viselor[1]. Afirmație emfatică, destul de frecventă în acest soi de prezentări? Poate. Oricum, Artemidor a realizat ceva cu totul diferit de compilarea celor mai celebre exemple de predicții onirice confirmate de realitate. El a redactat o lucrare metodică, şi aceasta în două sensuri: trebuia să devină un material care putea fi folosit în viața cotidiană, dar şi un tratat cu deschidere teoretică asupra validității metodelor interpretative.

Nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că interpretarea viselor făcea parte dintre tehnicile existenței. Deoarece imaginile din somn erau privite, cel puțin unele dintre ele, ca semne ale realității sau mesaje pentru viitor, descifrarea lor era la mare preț: o viață rațională nu se putea dispensa de aceasta. Era o foarte veche tradiție populară, dar era admisă şi în mediile cultivate. Individul trebuia să se adreseze numeroşilor profesionişti ai imaginilor nopții, dar la fel de bine putea să-şi interpreteze şi singur semnele. Un foarte mare număr de mărturii dă seamă despre importanța atribuită interpretării viselor ca practică de viață, indispensabilă nu doar în circumstanțe deosebite, ci şi în viața de toate zilele. Aceasta deoarece, în somn, zeii dau sfaturi, informații, şi câteodată porunci explicite. Totodată, cu toate că visul nu face mai mult decât să anunțe un eveniment, fără a face recomandări, cu toate că se presupune că desfăşurarea faptelor în viitor este inevitabilă, e bine să ştii dinainte ce te aşteaptă, pentru a fi pregătit: „Divinității, spune Achille Tatius în *Aventurile lui Leucippe şi Clitophon*, îi place adesea să le înfățişeze oamenilor în vis viitorul – nu pentru ca, în acest fel, ci să se păzească de nenorocire, pentru că nimeni nu este mai presus de Destin – ci pentru ca ei să suporte mai uşor suferința. Căci tot se iveşte pe nepregătite zdruncină spiritul sub violența loviturii şi îl copleşeşte, în vreme ce faptul de a şti ce va să se întâmple poate, încet-încet, să îndulcească nenorocirea“[2]. Mai târziu, Synesios va reproduce un punct de vedere absolut tradițional atunci când va spune că visele noastre reprezintă un oracol „cu care trăim“, care

---

[1] Artemidor, *Clef des songes*, II, concluzie.
[2] Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, I, 3.

ne însoţeşte „în călătorii, în război, în funcţiile publice, la muncile agricole şi în negustorie"; visul trebuie privit ca „un profet mereu pregătit, un sfetnic neobosit şi tăcut"; aşadar, trebuie să învăţăm cu toţii să ne interpretăm visele, „bărbaţi şi femei, tineri şi bătrâni, bogaţi şi săraci, simpli cetăţeni sau magistraţi, orăşeni sau ţărani, artizani şi oratori", indiferent „de sex, de vârstă, de avere, de profesiune"[1]. Cu aceste intenţii şi-a scris Artemidor *Cheia visurilor*.

Lucrul cel mai important pentru el este să-i indice detaliat cititorului modul în care să procedeze: cum să desfaci un vis în elementele sale şi să-i defineşti sensul diagnostic? Cum să interpretezi întregul pornind de la aceste elemente şi ţinând seama de acest întreg, în descifrarea fiecăreia dintre părţi? Semnificativă este comparaţia pe care o face Artemidor cu tehnica divinatorie a sacrificatorilor: şi ei „luând semnele unul câte unul în parte, ştiu ce înseamnă fiecare dintre ele "; cu toate acestea, „asta nu-i împiedică să dea explicaţii despre întreg, la fel ca şi despre fiecare dintre părţi."[2]. Este vorba, deci, de un tratat *de interpretare*. Concentrată aproape în totalitate, nu pe miracolele profetice ale viselor, ci pe o *techné* care să le facă să vorbească în mod corect, lucrarea se adresează mai multor categorii de cititori. Artemidor vrea să le dea un instrument de lucru tehnicienilor analizei şi profesioniştilor; este speranţa cu care-l ispiteşte pe fiul său, cel căruia îi sunt dedicate cărţile a 4-a şi a 5-a: dacă „ţine pe masa lui lucrarea" şi o păstrează pentru sine, va ajunge, „cel mai bun tălmaci de vise dintre toţi "[3]. Înţelege să-i ajute şi pe aceia care, deziluzionaţi de metodele eronate pe care le-au încercat, ar fi tentaţi să renunţe la această practică atât de importantă: cartea va fi un remediu salvator contra erorilor – *therapeia soteriodes*[4]. Artemidor are în vedere şi generaţiile care abia acum apar şi care au nevoie de o instruire elementară[5]. Oricum, a intenţionat să-şi înfăţişeze tratatul ca pe un

[1] Synesios, *Sur les songes,* trad. Druon, 15-16.
[2] Artemidor, *Clef des songes,* I, 12 şi III, concluzie.
[3] *Ibid.*, IV, prefaţă.
[4] *Ibid.*, dedicaţie.
[5] *Ibid.*, III, concluzie.

manual de viață, ca un instrument ce poate fi folosit de-a lungul existenței: a ținut să dea analizelor sale „aceeaşi ordine şi aceeaşi succesiune ca în viața însăşi".

Caracterul de „manual pentru viața de zi cu zi" este foarte vădit când textul lui Artemidor este comparat cu *Discursurile* lui Aristid – un bolnav anxios, obsedat de maladia sa, care şi-a petrecut ani de zile în ascultarea zeului ce-i trimitea vise în timpul neobişnuitelor avataruri ale maladiei sale precum şi nenumărate tratamente pe care le şi urma. De notat că la Artemidor miracolul religios aproape că nu are loc; contrar multor texte de acest fel, lucrarea lui Artemidor nu depinde de practici de terapie cultuală, deşi îl aminteşte, într-o formulă tradițională, pe Apollo din Daldis, „zeul patriei sale", care l-a încurajat şi care, sosit la căpătâiul lui, „aproape că i-a poruncit să scrie această carte"[1]. De astfel, este preocupat să sublinieze diferența dintre scrierea sa şi cea a unor interpreți de vise precum Geminos din Tyr, Demetrios din Phaler şi Artemon din Milet, care au lăsat în scris rețete şi tratamente dăruite de Serapis[2]. Visătorul tipic pentru care scrie Artemidor nu este un individ religios, neliniştit şi preocupat de poruncile venite sus. Este un individ „obişnuit": în majoritatea cazurilor un bărbat (visele femeilor sunt consemnate cu caracter adiacent, ca variante posibile, în care sexul subiectului transformă sensul visului); un bărbat cu familie, posedând o avere şi adesea o meserie (face negustorie, ține o prăvălie); are servitori şi sclavi (dar este pomenit şi cazul în care nu are). Principalele sale interese se referă, în afară de sănătate, la viața şi moartea celor apropiați, la succesul în afaceri, îmbogățirea sau sărăcirea sa, căsătoria copiilor, eventualele obligații în cadrul cetății; pe scurt, este vorba de omul de rând. Textul lui Artemidor este semnificativ pentru un mod de existență şi un tip de interese specifice oamenilor obişnuiți.

Lucrarea are o miză teoretică menționată de autor în dedicația către Cassius: vrea să-i respingă pe adversarii oniromanciei; vrea

---

[1] *Ibid.*, II, concluzie.
[2] *Ibid.*, II, 44.

să-i convingă pe scepticii care nu cred în aceste forme de divinație prin care se încearcă descifrarea semnelor prevestitoare ale viitorului. Artemidor încearcă să-și enunțe certitudinile nu atât prin expunerea sobră a rezultatelor, cât printr-un procedeu de investigare asupra căruia a meditat îndelung și o discuție asupra metodei.

Nu are deloc pretenția că n-a ținut cont de texte anterioare; și-a dat osteneala să le citească, dar nu pentru a le recopia, așa cum se întâmplă de multe ori; ceea ce îi reține atenția din tot ceea ce a fost „deja spus“, nu este autoritatea acceptată de toți ci, mai degrabă, experiența, în întinderea și diversitatea sa. Iar această experiență a căutat-o nu la câțiva mari autori, ci acolo unde se constituie ea. Artemidor este mândru – o afirmă în dedicația către Cassius Maximus și o repetă și după aceea – de amploarea cercetării sale. Nu numai că a colaționat numeroase lucrări, dar, cu perseverență, a cercetat prăvăliile deschise la răspântiile lumii mediteraneene de cititorii în vise și de cei care ghiceau viitorul. „În ce mă privește, nu numai că nu am lăsat să-mi scape nici o carte de onirocritică, făcând un mare efort în acest scop, dar, fără a ține cont de cât sunt de desconsiderați ghicitorii de prin piețele publice, pe care anumiți oamenii, cu un aer grav și sprâncenele încruntate, îi numesc șarlatani, impostori și bufoni, eu, disprețuind această lipsă de prețuire, am avut ani de zile legături cu ei, ascultând cu răbdare vechi vise și împlinirea lor, în Grecia, în orașe și la panegyrii, în Asia și în Italia și în cele mai mari și mai populare insule: nu există alt mijloc de a căpăta experiență în această disciplină“[1]. Totuși, Artemidor recomandă ca tot ce spune să nu fie transmis așa cum a fost primit, ci după ce a fost supus „experienței“ *(peira)* care pentru el este „canonul“ și „martorul“ a ceea ce afirmă[2]. De aici trebuie să pricepem că autorul va verifica informațiile la care se referă, prin comparație cu alte surse, prin confruntarea cu propria sa practică și prin raționament și demonstrație: astfel, nimic nu e spus „în aer“, nici prin „simplă conjunctură“. Recunoaștem procedeele

---

[1] *Ibid.*, dedicație.
[2] *Ibid.*, II, concluzie.

de cercetare, noțiunile – cum ar fi cele de *historia* sau *peira* –, formele de control şi de „verificare" care erau trăsături specifice în acea epocă, sub influența mai mult sau mai puțin directă a gândirii sceptice, a culegerilor ştiințifice din domeniul istoriei naturale sau al medicinei[1]. Textul lui Artemidor prezintă marele avantaj de a înfățişa o gândire întemeiată pe o vastă documentație tradițională.

Într-un astfel de document nu este vorba să căutăm formulări de morală austeră sau emergența unor noi exigențe în materie de conduită sexuală; mai degrabă, el oferă indicații asupra modalităților de apreciere curentă şi a atitudinilor general acceptate. Desigur, reflecția filosofică nu este absentă din acest text şi regăsim aici trimiteri destul de clare la probleme şi la dezbateri contemporane; ele se referă, însă, la procedeele de descifrare şi metoda de analiză, nu la judecăți de valoare şi sensuri morale. Materialul la care fac referire interpretările, scenele onirice pe care le tratează, cu caracter de predicție, situațiile şi evenimentele anunțate fac parte dintr-un peisaj comun şi tradițional. Am putea pretinde, aşadar, acestui text al lui Artemidor să depună mărturie despre o tradiție morală destul de răspândită şi cu certitudine adânc ancorată în trecut. Dar mai trebuie să ținem minte şi că, deşi textul oferă detalii abundente, deşi înfățişează, referitor la vise, un tablou al diverselor acte şi relații sexuale posibile mai sistematic decât orice altă lucrare din aceeaşi epocă, el nu este în nici un caz un tratat de morală care are drept scop principal formularea de judecăți asupra acestor acte şi relații. Numai în mod indirect se pot deduce, prin descifrarea viselor, aprecierile asupra scenelor şi actelor înfățişate acolo. Principiile unei morale nu sunt avansate pentru ele însele; le putem recunoaşte doar din tatonările analizei: prin interpretarea interpretărilor. Asta înseamnă să ne oprim un moment asupra procedeelor de

[1] R.J. White, în introducerea sa la ediția engleză a lui Artemidor, evidențiază multe dovezi ale influenței empiriste şi sceptice asupra lui Artemidor. În acelaşi timp, A.H.M. Lessels („Ancient Systems od Dream Classification", *Mnemosune,* 1969, p. 391) afirmă că Artemidor nu era decât un practician care interpreta numai visul pe care îl avea de tratat în ziua aceea.

descifrare puse în funcțiune de Artemidor, astfel încât să putem descifra mai pe urmă morala subiacentă analizelor viselor sexuale.

1. Artemidor distinge două forme de viziuni nocturne. Există visele–*enupnia*; ele traduc afectele din acel moment ale subiectului, cele care „însoțesc sufletul în drumul său": ești îndrăgostit, tânjești să fii lângă obiectul dorinței tale, visezi că este cu tine; ești privat de hrană, simți nevoia să mănânci, visezi că ești pe cale să mănânci; sau „cel îndopat visează că vomită sau că se sufocă[1]"; cel care se teme de dușmani visează că aceștia îl împresoară. Această formă de vis are valoarea unui diagnostic simplu: își are rădăcinile în actualitate (de la prezent la prezent); îi reprezintă subiectului care doarme propria-i stare; traduce ceea ce este, pentru trup, lipsă sau exces și ceea ce este pentru suflet teamă sau dorință.

Cu totul diferite sunt visele–*oneiroi*. Artemidor le revelează cu ușurință natura și funcția prin cele trei „etimologii" pe care le propune. *Oneiros* este ceea ce *to on eirei*, „ce spune ființa"; ea spune ce este deja în desfășurare temporală și se va produce ca eveniment într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat. Mai este și ceea ce acționează asupra sufletului și-l stimulează – *oreinei*; visul transformă sufletul, îl șlefuiește și îl modelează; îl pregătește și stârnește în el frământări corespunzătoare celor arătate. Mai recunoaștem în cuvântul *oneiros* numele lui Iros, cerșetorul din Ithaca, purtător al mesajelor care-i erau încredințate[2]. Ca termeni, *enupnion* și *oneiros* au înțeles opus; primul vorbește despre individ, al doilea despre evenimentele lumii; unul decurge din stările trupului și ale sufletului, celălalt anticipează desfășurarea evenimentelor în timp; unul manifestă jocul surplusului și al lipsei în ordinea poftelor și a repulsiilor; altul îi face semn sufletului și, totodată, îl șlefuiește. Pe de o parte, visele dorinței vorbesc despre realitatea ființei în starea sa actuală; pe de alta, visele ființei vorbesc despre viitorul evenimentului în ordinea lumii.

---

[1] Artemidor, *Clef des songes*, I, 1.
[2] *Ibid.*, Cf. *Odyssée*, XVIII, 7.

O a doua delimitare introduce, în fiecare dintre cele două categorii de „viziune nocturnă“, o altă formă de distincție: ceea ce se arată clar, transparent, fără a necesita descifrare şi interpretare, şi ceea ce nu apare decât în mod figurat, în imagini spunând altceva decât ce se observă la prima vedere. În visele de stare, dorința poate fi manifestată prin prezența uşor de recunoscut a obiectului său (vedem în vis femeia dorită); dar mai poate fi manifestată şi printr-o altă imagine care se înrudeşte într-o măsură mai mică sau mai mare cu obiectul în chestiune. Există o diferență similară în visele de eveniment: unele arată în mod direct ce există deja la modul viitorului: se vede cum se scufundă în vis corabia al cărui naufragiu este iminent; eşti ajuns de arma care te va răni mâine: sunt visele aşa-zise „teorematice“. În alte cazuri, însă, raportul imaginii cu evenimentul este indirect: imaginea corăbiei care se zdrobeşte de stânci poate să semnifice nu un naufragiu, nici măcar o nenorocire, ci, pentru sclavul care visează aceasta, apropiata sa libertate; acestea sunt visele „alegorice“.

Or, jocul dintre cele două distincții îi ridică interpretului o problemă practică. Să luăm o viziune anume din timpul somnului: cum ne dăm seama dacă avem de-a face cu un vis de stare sau cu unul de eveniment? Cum decidem dacă imaginea anunță direct ce arată sau dacă trebuie să presupunem că este tălmăcirea altui lucru? Amintind această dificultate în primele pagini ale cărții a IV-a (scrisă după primele trei), Artemidor arată importanța primordială a analizei subiectului care visează. Este cert, explică el, că visele de stare nu se vor produce la ființele „virtuoase“; într-adevăr, acestea ştiu să-şi stăpânească pornirile iraționale, şi prin urmare şi pasiunile – dorința sau teama: ele se pricep şi să-şi păstreze trupul în echilibrul dintre lipsă şi exces; în consecință, nu vor avea parte de tulburări şi, deci, nici de vise *(enupnia)* care trebuie totdeauna înțelese ca manifestări ale afectelor. De altfel, este o temă frecventă la moralişti aceea că virtutea se remarcă prin dispariția viselor care transpun în somn poftele sau frământările involuntare ale sufletului şi ale trupului. „Visele celui adormit, spunea Seneca, sunt la fel de agitate ca

ziua pe care a încheiat-o"[1]. Plutarh se baza pe Zenon când spunea că este un semn de progres faptul de a nu mai visa că-ți fac plăcere acțiunile necuvenite. El aducea în discuție acei subiecți care, în stare de trezie, au destulă putere pentru a lupta împotriva pasiunilor lor şi a le rezista, dar noaptea, „descătuşându-se de legi şi de opinia celorlalți", nu mai au deloc ruşine: se trezeşte atunci în ei tot ce au mai imoral şi mai licențios[2].

În orice caz, pentru Artemidor, atunci când au loc, visele de stare pot îmbrăca două forme: la majoritatea oamenilor dorința sau aversiunea se manifestă direct şi fără a se ascunde; dar nu se manifestă decât prin semne la cei care ştiu să-şi interpreteze propriile vise; sufletul le „joacă renghiuri într-un mod mai viclean". Astfel, un bărbat neexperimentat în materie de onirocritică va vedea în vis femeia după care tânjeşte sau moartea mult dorită a stăpânului său. Sufletul neîncrezător sau experimentat al expertului în citirea viselor va refuza într-o oarecare măsură să-i manifeste starea de dorință în care se află; va face apel la un truc şi, în consecință, în loc s-o vadă pur şi simplu pe femeia dorită, visătorul va vedea imaginea unui lucru care o reprezintă: „un cal, o oglindă, o corabie, marea, o femelă de animal sălbatic, un veşmânt feminin". Artemidor citează un pictor din Corint, fără îndoială expert, care vedea în vis cum i se dărâmă acoperişul casei şi propria-i decapitare; s-ar putea imagina aici semnul unui eveniment viitor; dar era, de fapt, un vis de stare: omul râvnea moartea stăpânului său – care trăieşte şi în ziua de azi, notează, în trecere, Artemidor[3].

În privința viselor de eveniment, cum să le distingi pe cele transparente şi „teorematice", de cele care anunță prin mijloacele alegoriei un eveniment diferit de cel înfățişat? Dacă se dau deoparte imaginile excepționale care cheamă în mod evident o interpretare, visele care anunță limpede un eveniment sunt imediat sancționate de realitate; evenimentul le urmează imediat; visul

---

[1] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 56, 6.
[2] Plutarh, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 12
[3] Artemidor, *Clef des songes*, IV, prefața.

teorematic se deschide asupra ceca ce anunţa, nemailăsând interpretării nici priza posibilă, nici răstimpul indispensabil. Visele alegorice se recunosc uşor prin faptul că nu sunt urmate de realizarea directă: atunci este bine să fie interpretate. Să mai adăugăm că fiinţele virtuoase – care n-au vise de stare, ci numai vise de eveniment – nu cunosc de cele mai multe ori decât viziunile clare ale viselor teorematice. Artemidor nu trebuie să explice acest privilegiu: tradiţia afirma că fiinţelor pure zeii le vorbesc nemijlocit. Să ne amintim de Platon, în *Republica*: „După ce a domolit cele două părţi ale sufletului (cea a poftelor şi cea a mâniei) şi o stimulează pe cea de a treia, unde se adăposteşte înţelepciunea şi, în sfârşit, se linişteşte, doar în aceste condiţii, ştii, sufletul atinge cel mai mult adevărul“[1]. În romanul lui Chariton din Aphrodisias, în momentul când Callirhoe va ajunge în sfârşit la sfârşitul încercărilor sale şi când lunga sa luptă pentru a-şi menţine virtutea va fi răsplătită, ea are un vis „teorematic“ care anticipează finalul romanului şi constituie, din partea zeiţei care o apără, o prevestire şi o promisiune în acelaşi timp: „Ea se văzu virgină încă, la Syracuza, intrând în templul Afroditei, apoi pe drumul de întoarcere, zărindu-l pe Chaireas, iar după aceea, ziua nunţii, tot oraşul împodobit cu ghirlande şi pe ea însoţită de tatăl şi de mama sa până la casa logodnicului ei“[2].

În tabelul următor se află raporturile stabilite de Artemidor între tipurile de vise, felul lor de a semnifica şi modalităţile de a fi ale subiectului:

		Visele de stare		Visele de eveniment	
		Directe	Prin semne	Teorematice	Alegorice
În sufletele virtuoase		Niciodată		Cel mai adesea	
În sufletele obişnuite	Cu experienţă		Cel mai adesea		
	Fără experienţă	Cel mai adesea			Cel mai adesea

[1] Platon, *République*, IX, 572 a-b.

[2] Chariton din Aphrodisias, *Les Aventures de Chaeréas et de Callirhoé*, V, 5.

Ultima casetă a tabelului – cea a viselor alegorice de eveniment, aşa cum se produc ele în sufletele obişnuite – defineşte travaliul *onirocriticii*. Aici interpretarea este posibilă, deoarece nu există o transparență a viziunii, ci folosirea unei imagini pentru a traduce o alta; în acest caz este utilă interpretarea, fiindcă îngăduie pregătirea pentru un eveniment care urmează să se întâmple în viitor.

2. Descifrarea alegoriei onirice se face pe calea analogiei. Artemidor revine la această chestiune de mai multe ori: arta onirocriticii se întemeiază pe legea similarității; ea operează prin „apropierea a două lucruri care seamănă“[1].

Artemidor face să funcționeze această analogie pe două planuri. Mai întâi este vorba de analogia de natură dintre imaginea din vis şi elementele din viitor anunțate de ea. Pentru a detecta această asemănare, Artemidor se foloseşte de diverse mijloace: identitate calitativă (a visa o stare de indispoziție ar putea însemna o „proastă stare“ viitoare a sănătății sau a averii; să visezi noroi înseamnă că trupul va fi încărcat cu substanțe dăunătoare); identitate de cuvinte (berbecul înseamnă poruncă divină din pricina jocului de rezonanțe asemănătoare ale cuvintelor *krios* – kreion)[2]; înrudire simbolică (a visa un leu este semn de victorie pentru atlet, iar furtuna este semn al nenorocirii); existența unei credințe, a unui proverb popular, a unei teme mitologice (ursul reprezintă o femeie pentru că a existat Callisto Arcadiana)[3]; apartenența la o aceeaşi categorie a existenței: astfel, căsătoria şi moartea se pot semnifica una pe alta în vis, deoarece amândouă sunt considerate ca *telos*, o finalitate (scop sau sfârşit) al vieți[4]; similitudine de practici („pentru un bolnav, a visa căsătoria cu o fecioară înseamnă moartea, căci toate ritualurile ce însoțesc căsătoria sunt întâlnite şi la înmormântări)[5].

---

[1] Artemidor, *op. cit.*, II, 25.
[2] *Ibid.*, II. 12. Cf. notei lui A.-J. Festugière, p. 112.
[3] *Ibid.*, II, 12.
[4] *Ibid.*, II. 49 şi 65.
[5] *Ibid.*, II, 65.

Mai există şi analogia de valoare. Acesta e un punct esențial în măsura în care onirocritica este destinată să decidă dacă evenimentele care vor avea loc sunt sau nu favorabile. Întregul domeniu a ceea ce semnifică visul este marcat, în textul lui Artemidor, de împărțirea binară între bun sau rău, fast şi nefast, fericit şi nefericit. Problema este deci, aceasta: cum poate actul înfăţişat în vis să anunțe cu propria sa valoare evenimentul care va avea loc? Principiul general este simplu. Un vis comportă o predicție favorabilă dacă actul pe care-l reprezintă este bun în sine. Dar cum se determină această valoare? Artemidor propune şase criterii. Actul reprezentat este conform naturii? Este conform legii? Este conform tradiției? Este conform cu *technē* – adică cu regulile şi practicile care îngăduie unei acțiuni să-şi atingă scopurile? Este conform cu timpul (vrea să spună: este săvârşit în momentul şi în circumstanțele cele mai potrivite)? În sfârşit, care este situația numelui pe care îl poartă actul sau obiectul? (Are un nume care, în sine, este de bun augur?) „Principiul general este că toate viziunile din vis conforme cu natura sau legea, sau tradiția, sau arta, sau cu numele ori timpul sunt de bun augur, iar toate viziunile opuse sunt nefaste sau neprofitabile“[1]. Fără îndoială, Artemidor adaugă pe loc că acest principiu nu este universal şi că există excepții de la el. Se poate produce un fel de răsturnare de valoare. Unele vise, „bune înăuntru“ pot fi „rele afară“: actul văzut în vis este favorabil (astfel, dacă visezi că iei masa cu un zeu este, în sine, un lucru pozitiv), dar evenimentul prevestit este negativ (căci, dacă zeul este Cronos, pus în lanțuri de fiii săi, viziunea are semnificația întemnițării)[2]. Alte vise sunt invers, „rele înăuntru“ şi „bune în afară“: un sclav visează că luptă în război; este predicția eliberării sale, deoarece un soldat nu poate fi sclav. Există, deci, în jurul semnelor şi al semnificațiilor pozitive sau negative o mare libertate de variații posibile. Nu este vorba de o incertitudine care n-ar putea fi depăşită, ci de un domeniu complex care pretinde a se ține cont atât de aspectele imaginii visate, cât şi de situația celui ce visează.

---

[1] *Ibid.*, IV, 2.
[2] *Ibid.*, I, 5.

Înainte de a începe analiza viselor sexuale aşa cum o practică Artemidor, am considerat că acest înconjur cam lung era necesar pentru înțelegerea mecanismului interpretărilor; şi, de asemenea, pentru a determina cum se arată aprecierile morale ale actelor sexuale în practica divinatorie a visurilor care le înfăţişează. Ar fi imprudent ca acest text să fie folosit ca un document direct referitor la valoarea actelor sexuale şi la legitimitatea lor. Artemidor nu spune că este bine sau nu, moral sau imoral, să înfăptuieşti cutare act, ci dacă este bun sau rău, avantajos sau redutabil să visezi că îl înfăptuieşti. Principiile care se pot deduce de aici nu conduc spre actele în sine, ci spre autorul lor, sau, mai degrabă, spre actorul sexual, în calitatea în care el îl reprezintă în scena onirică pe autorul visului şi prezice binele sau răul care urmează să i se întâmple. Cele două mari reguli ale onirocriticii – şi anume că visul „spune ființa" şi că o spune în forma analogiei – funcționează aici în felul următor: visul arată evenimentul, norocul sau neşansa, prosperitatea sau necazul care vor caracteriza în realitate modul de a fi al subiectului şi o face printr-un raport de analogie cu modul de a fi – bun sau rău, favorabil sau nefavorabil – al subiectului ca actor pe scena sexuală a visului. Să nu căutăm în acest text un cod pentru ce trebuie sau nu trebuie a fi făcut; ci revelarea unei etici a subiectului, care era răspândită încă în epoca lui Artemidor.

2
Analiza

Artemidor consacră patru capitole viselor sexuale[1] – la se adaugă numeroase însemnări risipite pe parcursul tratatului. Îşi structurează analiza în jurul distincţiei dintre trei tipuri de acte: cele conforme cu legea *(kata nomon)*, cele care sunt contrare legii *(para nomon)* şi cele împotriva firii *(para phusin)*. Distincţie care nici pe departe nu este clară: nici unul dintre aceşti termeni nu este definit; nu se ştie cum se articulează categoriile indicate, sau dacă trebuie înţeles „împotriva firii" ca o subdiviziune a lui „contra legii"; anumite acte apar în acelaşi timp în două categorii. Nu trebuie să presupunem o clasificare strictă, care să repartizeze orice act sexual posibil în sfera legalului, a ilegalului sau în cea împotriva firii. Urmărite în detaliile lor, aceste regrupări lasă, totuşi, să transpară o oarecare inteligibilitate.

1. Să considerăm în primul rând actele „conforme cu legea". Acest capitol pare, pentru privirea noastră retrospectivă, a face o confuzie între lucruri foarte diferite: adulterul şi căsătoria, frecventarea prostituatelor, solicitarea sclavelor din casă, masturbarea unui servitor. Să lăsăm deoparte, deocamdată, semnificaţia pe care se cuvine să o dăm noţiunii de conformitate cu legea. De fapt, un pasaj din acest capitol lămureşte suficient de bine desfăşurarea analizei. Artemidor determină ca regulă generală, că, în vis, femeile sunt „imagini ale activităţilor care îi vor reveni visătorului. Deci, oricine ar fi femeia şi în orice condiţie s-ar afla, activitatea sa

---

[1] Cap. 77-80 din partea I.

îl va situa pe cel ce visează în această condiție“[1]. Trebuie înțeles că ceea ce determină, pentru Artemidor, sensul de pronostic al visului şi, deci, într-un anume fel, valoarea morală a actului visat, este condiția partenerului sau a partenerei, şi nu forma actului în sine. Această condiție trebuie considerată într-un sens mai larg: este statutul social al „celuilalt“; faptul că este căsătorit sau nu, liber sau sclav, tânăr sau bătrân, bogat sau sărac; este profesiunea sa şi locul unde-l întâlneşte; este poziția sa față de visător (soție, amantă, sclav, tânăr protejat etc.). Din acest punct poate fi înțeles, sub aparenta sa dezordine, modul de desfăşurare al textului: el urmează ordinea partenerilor posibili, potrivit statutului lor, legăturii lor cu cel ce visează şi cu locul unde acesta îi întâlneşte.

Primele trei personaje despre care vorbeşte textul reproduc seria tradițională a celor trei categorii de femei la care cineva are acces: soția, amanta şi prostituata. Este de bun augur să visezi că ai un raport cu propria soție, fiindcă soția este asociată printr-o analogie naturală cu meseria şi profesiunea; ca şi în aceste cazuri, asupra soției se practică o activitate recunoscută şi legitimă, de pe urma căreia se profită ca de pe urma unei ocupații prospere; plăcerea obținută prezice plăcerea câştigurilor în meserie. Şi visul în care apare amanta are aceeaşi valoare. Cu prostituatele lucrurile stau, însă, altfel. Analiza înaintată de Artemidor este destul de bizară: în sine, femeile, privite ca obiecte care produc plăcere, au o valoare pozitivă; prostituatele – pe care limbajul familiar le desemnează câteodată cu termenul de „lucrătoare“ – există pentru a oferi plăceri şi „se dăruiesc fără a refuza nimic“. Totuşi, există o „oarecare ruşine“ în frecventarea acestui gen de femei – ruşine, dar şi cheltuială de bani; ceea ce reduce într-o oarecare măsură valoarea evenimentului prezis de visul în care ele apar. Dar locul de prostituare este cel care introduce, mai ales, o valoare negativă, şi aceasta din două motive, dintre care unul este de ordin lingvistic: dacă bordelul este numit printr-un termen care înseamnă atelier sau prăvălie *(ergastērion)* – cuvânt purtător de conotații favorabile

[1] *Ibid.*, I, 78.

– i se mai spune şi, la fel ca şi cimitirului, „locul pentru toţi“ sau „locul comun“. Celălalt motiv are legătură cu unul dintre punctele adesea invocate în etica sexuală de filosofi şi de medici: risipa inutilă de spermă, pierderea ei fără avantajul descendenţei care este asigurată doar de soţie. Dublă raţiune pentru care a visa că se duce la prostituate este o predicţie a morţii individului.

Ca un complement aş clasicei triade soţie-amantă-prostituată, Artemidor vorbeşte despre femeile întâlnite ocazional. În acest caz, visul capătă viitor valoarea socială pe care o are femeia din vis: este bogată, bine îmbrăcată, plină de podoabe, este de acord cu actul sexual? Atunci, visul făgăduieşte ceva avantajos. Dacă este bătrână, urâtă, săracă şi nu vrea să se dăruiască, visul este de rău augur.

În gospodărie se regăseşte şi o altă categorie de parteneri sexuali, servitorii şi sclavii. Aici ne aflăm în categoria posesiunii directe: nu prin analogie trimit la bogăţie sclavii; ei fac parte integrantă din ea. Se înţelege de la sine că plăcerea obţinută în vis cu acest tip de personaj arată că visătorul „se va bucura de posesiunile sale şi că, după toate aparenţele, ele vor deveni mai mari şi mai minunate“. Se exercită un drept; se profită de bunurile personale. Prin urmare, visuri favorabile ce realizează un statut şi o legitimitate. Bineînţeles, prea puţin contează sexul partenerului, că e băiat sau fată; esenţial este că face parte dintre sclavi. În schimb, Artemidor subliniază o distincţie importantă: aceea privind poziţia visătorului în actul sexual; este activ sau pasiv? Dacă se aşează sub servitorul său, răstoarnă în vis ierarhia socială şi e de rău augur; e semn că va avea de suferit din partea acelui inferior o pagubă sau că va avea parte de dispreţ. Şi, confirmându-ne că, în acest caz, este vorba nu de o greşeală împotriva naturii, ci de o insultă a ierarhiilor sociale şi de o ameninţare a raporturilor juste de forţe, Artemidor notează în treacăt valoarea la fel de negativă a visurilor în care subiectul este posedat de un duşman, sau de propriul său frate, mai mare sau mezin (egalitatea este anulată).

Urmează apoi grupul relaţiilor. Este favorabil visul în care subiectul se visează având raporturi cu o femeie cunoscută, dacă ea nu este măritată şi este bogată; deoarece o femeie care se oferă

nu-şi dăruieşte numai trupul, ci şi lucrurile „relative la corpul său" (veşminte, bijuterii şi, într-o manieră generală, toate bunurile materiale pe care le posedă). În schimb, visul este nefavorabil, dacă în el apare o femeie căsătorită; pentru că aceasta este în puterea soțului ei; legea interzice să ai de a face cu ea şi pedepseşte adulterul; astfel, visătorul trebuie să se aştepte pe viitor la pedepse de acelaşi gen. Subiectul visează că are raporturi cu un bărbat? Dacă este vorba de o femeie (avem aici unul dintre rarele pasaje ale textului în care se discută visul femeilor), visul este în toate cazurile favorabil, fiindcă e conform cu rolurile sociale şi naturale ale femeii. În schimb, dacă un bărbat visează că este posedat de un altul, elementul de discriminare care permite stabilirea valorii favorabile sau nefavorabile a visului depinde de statutul relativ al celor doi parteneri: visul este bun dacă te visezi posedat de cineva mai în vârstă şi mai înstărit decât tine (este promisiunea unor daruri); dar este de rău dacă partenerul activ este mai tânăr şi mai sărac – sau, mai simplu, doar mai sărac: este semn de cheltuieli.

Un ultim ansamblu de vise conforme cu legea se referă la masturbare. Aceste vise sunt foarte strâns legate de tema sclaviei: este vorba de un serviciu pe care ți-l faci singur (mâinile sunt ca nişte servitori care execută ce le porunceşte membrul-stăpân); iar cuvântul care înseamnă „legarea de stâlp" pentru biciuirea sclavului se foloseşte şi pentru a desemna intrarea în erecție. Un sclav care visase că-şi masturba stăpânul a fost, în realitate, condamnat de acesta la biciuire. Se vede extrema amploare a ceea ce este „conform legii": comportă la fel de bine acte conjugale, relațiile cu o amantă, ca şi raportul, activ sau pasiv, cu un alt bărbat şi masturbarea.

2. Domeniul considerat în schimb de Artemidor drept „contrar legii" este esențialmente constituit din incest[1]. Şi încă incestul este înțeles în sensul strict de raporturi între părinți şi copii. Cât despre incestul cu frații şi surorile, el e asimilat raportului tată-fiică dacă se produce între un frate şi o soră; în schimb, Artemidor pare să ezite a

[1] *Ibid.*, I, 78 şi 79.

situa incestul comis între doi frați în categoria lui *kata nomon* sau în cea a lui *para nomon*. Oricum, vorbeşte de el în amândouă rubricile.

Atunci când un tată visează că are raporturi cu fiica sau cu fiul lui, semnificația este, practic, totdeauna defavorabilă. Fie din rațiuni fizice imediate: când copilul e mic – mai puțin de cinci sau zece ani – nocivitatea fizică a unui asemenea act poate însemna moartea sau îmbolnăvirea lui. Când copilul e mai mare, visul este şi mai de rău augur, căci în joc sunt relații imposibile sau fatale. Să te bucuri de trupul fiului tău, să-ți „cheltuieşti" în el sămânța este un act inutil: risipă inutilă, fără nici un profit şi care prezice, prin urmare, o mare pierdere de bani. Să te uneşti cu el când este mare şi când tată şi fiu nu pot locui, fără conflicte, într-o casă unde amândoi ar dori să comande, este, prin forța lucrurilor, o prevestire rea; într-un singur caz este favorabil acest gen de vis: când tatăl face o călătorie cu fiul său şi, deci, are o afacere comună cu el; dar dacă, în asemenea vise, tatăl e în poziție de pasivitate (nu contează dacă visătorul este fiul sau tatăl), semnificațiile sunt funeste: ordinea ierarhiilor, polii dominației şi ai activității sunt inversați. „Posedarea" sexuală a tatălui de către fiu anunță ostilitate şi conflict[1]. A visa că se împreunează cu fiica sa nu e deloc mai bine pentru tată. Această „risipă" în trupul unei fete care într-o zi se va mărita şi va duce astfel altuia sămânța tatălui prezice o mare pierdere de bani. Sau acest raport, dacă fiica este deja măritată, arată că ea îşi va părăsi soțul, că se va întoarce acasă şi deci tatăl va trebui să-i poarte de grijă; visul nu este favorabil decât dacă tatăl este sărac, iar fata se întoarce bogată, aşadar capabilă să facă față necesităților materiale ale tatălui ei[2].

Într-un mod ce poate părea ciudat, incestul cu mama (văzut întotdeauna de Artemidor ca incest fiu-mamă şi niciodată mamă-fiică) conține adesea preziceri favorabile. Să tragem concluzia de aici,

---

[1] Trebuie, totuşi, reținut că într-o interpretare dată în cartea IV, 4, penetrarea fiului cu o senzație de plăcere este semn că va trăi; cu o senzație de suferință, că va muri. Artemidor notează că, în acest caz, detaliul privind plăcerea determină sensul.

[2] *Clef des songes*, I, 78.

potrivit principiului artemidorian al corelației dintre valoarea pronosticului şi cea morală, că incestul mamă-fiu nu este considerat ca fundamental condamnabil? Sau trebuie să vedem în asta una dintre excepțiile, prevăzute de Artemidor, la principiul general enunțat? Nu există nici o îndoială că Artemidor consideră incestul mamă-fiu ca fiind condamnabil din punct de vedere moral. Dar este remarcabil că îi acordă valori de prezicere adesea favorabile, făcând din mamă un fel de model, matrice a unui mare număr de relații sociale şi de forme de activitate. Mama semnifică meseria; unirea cu ea înseamnă, deci, succes şi prosperitate în profesiune. Mama este patria; cine visează un raport cu ea poate spera că se va întoarce acasă dacă este în exil sau că va avea succes în viața politică. Mama reprezintă şi pământul roditor din care am fost făcuți: dacă cineva este implicat într-un proces şi visează un act de incest cu mama sa, înseamnă că va câştiga; dacă este cultivator, va avea o recoltă bogată. Este totuşi semn de primejdie pentru bolnavi: dacă visează că se afundă în acest pământ-mamă, este semn că vor muri.

3. Actele „contra firii" îi dau prilejul lui Artemidor să facă două dezvoltări succesive: una se referă la ceea ce se îndepărtează de la poziția stabilită de natură (această dezvoltare apare ca anexă la interpretarea viselor de incest); cealaltă se referă la relațiile în care partenerul, prin propria sa „natură" defineşte caracterul de contra firii al actului[1].

Artemidor afirmă, în principiu, că natura a fixat pentru fiecare specie o formă de act sexual bine definită: o poziție naturală, unică, de la care animalele nu se abat: „Unele se împreunează cu femelele pe la spate, cum fac calul, asinul, capra, taurul, cerbul şi restul patrupedelor. Altele îşi unesc mai întâi gurile, ca viperele, porumbeii şi nevăstuicile; femelele peştilor culeg sperma expulzată de mascul". Tot astfel au primit de la natură şi oamenii un mod foarte precis de împerechere: față în față, bărbatul fiind alungit deasupra femeii. Sub această formă, relația sexuală este un act

[1] *Ibid.*, I, 79-80.

de posesie deplină: cu condiția ca ea „să se supună" și „să fie de acord" devii stăpân „pe întreg corpul femeii". Toate celelalte poziții sunt „invenții ale lipsei de măsură și ale desfrâului, precum și ale exceselor la care duce beția". Există întotdeauna în aceste raporturi nenaturale prevestirea unor raporturi sociale defectuoase (relații proaste, dușmănie) sau a unei perioade mai grele din punct de vedere material (nesiguranță, strâmtorare).

Printre aceste „variante" ale actului sexual, Artemidor acordă o deosebită atenție erotismului oral. Dezaprobarea sa – aflăm aici o atitudine mult răspândită în Antichitate[1] – este violentă: „act îngrozitor", „greșeală morală" a cărui reprezentare în vis nu poate avea o valoare pozitivă decât dacă ea trimite la activitatea profesională a subiectului (dacă e orator, flautist sau profesor de retorică), risipire a sămânței, această practică anunță în vis o cheltuială inutilă. Deprinderea nepotrivită cu natura și care împiedică apoi sărutul sau masa luată în comun, erotismul oral prevestește despărțire, ostilități, iar uneori moartea.

Mai există, însă, și alte maniere de a te situa în afara naturii în raporturile sexuale: prin chiar natura partenerilor. Artemidor enumera cinci posibilități: raporturile cu zeii, cu animalele, cu cadavrele, cu sine însuși și, în fine, relațiile între două femei. Prezența ultimelor două categorii printre actele împotriva firii este mai enigmatică decât a celorlalte. Relația cu sine însuși nu trebuie înțeleasă ca masturbare; referitor la aceasta din urmă ea este menționată printre actele „conforme cu legea"; în raporturile împotriva naturii cu sine însuși este vorba despre penetrarea sexului în propriul corp, sărutarea propriului sex, absorbirea propriului sex în gură. Primul tip de vise anunță sărăcie, privațiuni și suferință; al doilea promite nașterea copiilor, dacă aceștia nu au venit încă pe lume, sau întoarcerea lor dacă sunt plecați; ultimul înseamnă moartea copiilor, privarea de femei și de amante (căci nu mai ai nevoie de femei dacă te poți servi singur) și o sărăcie extremă.

Cât despre relațiile dintre femei, se poate pune întrebarea de ce apar ele în categoria actelor „în afara naturii", din moment ce

[1] P. Veyne, „L'homosexualite à Rome", in *L'Histoire,* ian. 1981, p. 78.

raporturile între bărbați sunt repartizate în celelalte rubrici (esențialmente în cea a actelor conforme cu legea). Motivul constă, fără îndoială, în forma de relație pe care o reține Artemidor, cea a penetrării: printr-un artificiu oarecare, o femeie uzurpă rolul bărbatului, îşi apropriază în mod abuziv poziția lui şi posedă o altă femeie. Între doi bărbați, penetrarea, act viril prin excelență, nu este în sine o încălcare a ordinii naturii (chiar dacă poate fi privită ca ruşinoasă, necuvenită pentru partenerul pasiv). În schimb, între două femei un asemenea act, efectuat în ciuda a ceea ce sunt ele şi prin recurgere la subterfugii, este la fel de contrar firii ca relația dintre o ființă umană cu un zeu sau cu un animal. A visa asemenea acte, pentru o femeie înseamnă activități inutile, că se va despărți de soț sau va rămâne văduvă. Relația între două femei mai poate însemna şi comunicarea sau cunoaşterea de „secrete" feminine.

3
Visul şi actul

Două lucruri sunt de reţinut, pentru că ele marchează întreaga analiză a visului sexual la Artemidor. Mai întâi, faptul că cel ce visează este întotdeauna prezent în propriul său vis; imaginile sexuale descifrate de Artemidor nu constituie niciodată o pură fantasmagorie, al cărei spectator ar fi subiectul, desfăşurată sub ochii săi, dar separat de el. El participă întotdeauna la acţiunea visului în calitate de actor principal; se vede pe el însuşi în activitatea sa sexuală: există o suprapunere exactă între subiectul care visează actul şi subiectul actului aşa cum este văzut el în vis. Pe de altă parte, se poate nota că, în ansamblul lucrării sale, Artemidor face să intervină destul de rar actele şi plăcerile sexuale cu titlu de elemente semnificate sau prevestite; numai în mod excepţional o imagine oarecare apărută în vis anunţă producerea unui act sexual sau privarea de o plăcere[1]. În schimb, acestea sunt analizate şi grupate în cele trei capitole studiate aici ca nişte componente ale visului şi elemente prevestitoare; pentru Artemidor, ele nu figurează decât de partea „semnificantului", şi aproape niciodată de aceea a „semnificatului", imagine şi nu sens, reprezentare şi nu eveniment reprezentat. Interpretarea lui Artemidor se va situa, aşadar, pe o linie trasată între actorul actului sexual şi cel care visează, mergând astfel de la subiect la subiect; şi, plecând de la actul sexual şi de la rolul subiectului aşa cum se reprezintă el însuşi în visul său, travaliul

[1] Elementele sexuale apar ca sens al visului într-un anumit număr de cazuri, astfel în cartea IV, cap. 37, 41, 46, 66; în cartea V, 24, 44, 45, 62, 65, 67, 95.

interpretării va avea drept obiectiv descifrarea celor ce i se vor întâmpla persoanei care visează, o dată revenită la starea de veghe.

Se vede numaidecât că practica divinatorie a lui Artemidor descifrează foarte adesea în visele sexuale o semnificație socială. Desigur, se întâmplă ca aceste vise să prevestească un incident în ordinea stării dc sănătate – boală sau însănătoşire; se mai întâmplă să fie şi semne ale morții. Dar, într-o proporție mult mai mare, trimit la evenimente ca succesul sau insuccesul în afaceri, îmbogățirea sau sărăcirea, prosperitatea sau sărăcia în familie, o afacere bună sau nu, căsătorii favorabile sau alianțe nefericite, certuri, rivalități, reconcilieri, noroc sau ghinion în cariera publică, un exil, o condamnare. Visul sexual prevesteşte soarta celui ce visează în viața socială; actorul care este el pe scena sexuală a visului anticipează asupra rolului pe care-l va avea pe scena familiei, a meseriei, a afacerilor şi a cetății.

Pentru acest lucru există două motive. Primul este de ordin cu totul general; ține de o trăsătură a limbii de care Artemidor se foloseşte foarte mult. Există, într-adevăr, în limba greacă – ca şi, de altfel, în diverse gradc şi în alte limbi – o ambiguitate foarte marcată între sensul sexual şi sensul economic al unor termeni. Astfel, cuvântul *sōma*, ce desemnează corpul, se referă şi la bogății şi bunuri; de aici, posibilitatea de echivalare dintre „posedarea“ unui corp şi posedarea de bogății[1]. *Ousia* înseamnă substanță, dar şi avere şi sământă, spermă; pierderea acesteia înseamnă risipirea celeilalte[2]. Termenul *blabē*, pagubă, se poate raporta la vicisitudinile sorții, la pierderi de bani, dar şi la faptul de a fi victima unei violențe sau obiect pasiv într-un act sexual[3]. Artcmidor mai manipulează şi polisemia vocabularului datoriei: termenii care înseamnă

[1] *Ibid.*, II, 77. Cf. şi IV, 4 despre echivalența dintre a poseda (a penetra) şi a poseda (a fi dobândit)

[2] *Ibid.*, I, 78.

[3] *Ibid.*, I, 78. Cf. şi IV, 68 unde a visa că ai devenit un pod înseamnă că te vei prostitua: „Dacă o femeie sau un băiat frumos visează că sunt poduri, se vor prostitua şi mulți vor trece pe deasupra lor“. Un om bogat care a avut acest vis s-a aflat în situația de a fi „dispreţuit şi ca şi cum ar fi fost călcat în picioare“.

că eşti constrâns să plăteşti şi încerci să scapi mai pot traduce şi o nevoie sexuală, de care te eliberezi satisfăcând-o: *anagkaion*, utilizat pentru a desemna membrul viril, se află la răscrucea acestor semnificaţii[1].

Un alt motiv ţine de forma şi de destinaţia specială a lucrării lui Artemidor: cartea unui bărbat adresată bărbaţilor pentru a duce o viaţă masculină. Trebuie să amintim într-adevăr că interpretarea viselor nu este considerată ca o chestiune de curiozitate personală; este un travaliu util pentru controlarea propriei vieţi şi pentru pregătirea în vederea evenimentelor ce se vor produce. Deoarece nopţile spun cum se vor desfăşura zilele, este bine, pentru a-ţi duce cum trebuie existenţa de bărbat, de stăpân al casei, de cap de familie, să ştii să-ţi descifrezi visele de peste noapte. Acesta este perspectiva cărţilor lui Artemidor: un ghid pentru ca bărbatul responsabil, stăpânul casei, să ştie cum trebuie să se poarte ziua, în funcţie de semnele care o pot prefigura. Aşadar, ţesătura vieţii familiale, economice şi sociale se regăseşte în imaginile din vis.

Dar asta nu e totul: practica interpretativă, aşa cum apare ea în discursul lui Artemidor, arată că visul sexual însuşi este prezentat, elaborat şi analizat ca o scenă socială; dacă el anunţă „binele şi răul" în următoarele domenii: meserie, avere, familie, carieră politică, statut, prietenii şi protecţii, este pentru că actele sexuale reprezentate sunt constituite din aceleaşi elemente ca şi el. Urmărind procedeele de analiză folosite de Artemidor, se vede clar că interpretarea viselor de *aphrodisia*, în termeni de succes sau insucces, de reuşită sau nereuşită socială, presupune un fel de consubstanţialitate între cele două domenii. Acest lucru apare la două niveluri: cel al elementelor visului reţinute ca material pentru analiză şi cel al principiilor ce permit a se da un sens (o „valoare" de predicţie) acestor elemente.

1. Care sunt aspectele visului sexual pe care Artemidor le reţine şi le redă în mod pertinent în analiza sa?

[1] *Ibid.*, I, 79; cf. şi I, 45.

În primul rând, personajele. De la cel care visează, Artemidor nu va reține, de exemplu, nici trecutul apropiat sau îndepărtat, nici starea sufletească, nici pasiunile în general; va reține trăsăturile sociale: clasa de vârstă căreia îi aparține, dacă se ocupă sau nu de afaceri, dacă are responsabilități politice, dacă vrea să-și căsătorească copiii, dacă îl amenință ruina sau ostilitatea celor apropiați etc. Tot ca „personaje" sunt priviți și partenerii înfățișați în vis; lumea onirică a visătorului lui Artemidor este populată de indivizi care nu au deloc trăsături fizice și par a nu avea nici prea multe legături afective sau pasionale cu visătorul; ei nu apar decât ca niște profiluri sociale: tineri, bătrâni (sunt în orice caz mai tineri sau mai bătrâni decât cel ce visează), bogați sau săraci; oameni care aduc bogății sau cer daruri; relații flatante sau umilitoare; superiori cărora trebuie să le cedezi, sau inferiori de care se poate profita în mod legitim; persoane din casă sau din afara ei; oameni liberi, femei aflate în puterea soțului, sclavi sau prostituate profesioniste.

Cât despre ceea ce se întâmplă între aceste personaje și visător, sobrietatea lui Artemidor este de-a dreptul remarcabilă. Nu aflăm mângâieri, nici combinații complicate, nici fantasmagorii; doar câteva variații foarte simple în jurul unei forme esențiale, penetrarea. Pentru că, aparent, aceasta constituie însăși esența practicii sexuale, în orice caz singura care merită a fi reținută și care are un sens în analiza visului. Mai mult decât trupul cu diferitele sale părți, mai mult decât plăcerea cu diferitele ei calități și intensități, actul penetrării apare ca un calificativ pentru actele sexuale, cu cele câteva variante de poziții și mai ales, cu cei doi poli: ai activității și pasivității. Întrebarea pe care Artemidor o ridică fără încetare în visele studiate este de a ști cine pe cine penetrează. Subiectul care visează (aproape întotdeauna un bărbat) este activi sau pasiv? Este cel ce penetrează, domină, resimte plăcerea? Este cel care se supune sau care este posedat? Fie că este vorba de raporturi cu un fiu sau cu un tată, cu o mamă sau cu un sclav, problema revine aproape infailibil (doar dacă nu cumva este deja implicit tranșată): cum s-a produs penetrarea? Sau, mai exact: care era poziția subiectului în timpul penetrării? În afară de visul „lesbian", nu

există nici măcar un fel de vise care să nu fie analizate din acest punct de vedere.

Or, acest act al penetrării – miezul activității sexuale, materie primă a interpretării şi focarul sensului pentru vis – este imediat perceput în cadrul unei scenografii sociale. Artemidor vede actul sexual în primul rând ca pe un joc între superioritate şi inferioritate: penetrarea îi situează pe cei doi parteneri într-un raport de dominare şi de supunere; este victorie pentru unul, înfrângere pentru celălalt; este un drept, o necesitate impusă celuilalt pentru unul dintre parteneri; este statut valorificat sau o condiție suportată; este un avantaj de care se profită sau acceptarea unei situații de care beneficiază altcineva. Ceea ce conduce la celălalt aspect al actului sexual; Artemidor îl vede şi ca un joc „economic" de cheltuială şi profit; profitul este plăcerea obținută, senzațiile agreabile; cheltuiala, risipa este energia necesară actului, risipirea sământei, acea prețioasă substanță vitală, precum şi oboseala ce urmează. Mai mult decât orice variabile care ar putea apărea ca urmare a diferitelor gesturi posibile, sau a diferitelor senzații ce le însoțesc, mai mult ca orice tablouri posibile pe care visul le-ar putea înfățişa, Artemidor, pentru a-şi dezvolta analiza, reține acele elemente ce se referă la penetrare ca la un joc „strategic" de dominare-supunere şi ca la un joc „economic" de câştig-pierdere.

Aceste elemente ar putea să ne apară, din punctul nostru de vedere, sărace, schematice, „decolorate" sexual; să notăm, însă, că ele saturează dinainte analiza elementelor marcate social; analiza lui Artemidor ne prezintă personaje luate de pe o scenă socială căreia îi poartă toate caracteristicile; ea le repartizează în jurul unui act esențial situat în acelaşi timp pe planul conjuncțiilor fizice, pe cel al relațiilor sociale de superioritate şi de inferioritate, precum şi pe cel al activităților economice de cheltuială şi de profit.

2. Pornind de la aceste elemente astfel reținute şi făcute pertinente pentru analiză, în ce fel va stabili Artemidor „valoarea" visului sexual? Prin aceasta trebuie să înțelegem nu numai tipul de eveniment anunțat în mod alegoric, ci mai ales – ceea ce este aspectul

esențial pentru o analiză practică – „calitatea“ său, înțelegând prin aceasta caracterul său favorabil sau defavorabil pentru subiect. Ne amintim de unul dintre principiile fundamentale ale metodei: calitatea de predicție a visului (caracterul favorabil sau nu al evenimentului anunțat) depinde de valoarea imaginii prevestitoare (caracterul bun sau rău al actului înfățișat în vis). Or, de-a lungul analizei şi al exemplelor date, am constatat că un act sexual cu „valoare pozitivă“, din punctul de vedere al lui Artemidor, nu este nici întotdeauna, nici exact un act sexual permis de lege, onorat de opinia publică, admis prin cutume. Există, bineînțeles, coincidențe majore: să visezi raporturi cu propria soție sau amantă este bine; dar mai sunt şi abateri, şi încă unele importante: valoarea favorabilă a visului de incest cu mama este exemplul cel mai frapant. Aşa că se cuvine să ne întrebăm: care este acel alt mod de a explica actele sexuale, acele alte criterii ce îngăduie să se aprecieze că ele sunt „bune“ în vis şi pentru cel ce visează, în vreme ce în realitate ar fi condamnabile? Se pare că ceea ce conferă „valoarea“ unui act sexual visat este raportul care se stabileşte între rolul sexual şi cel social al visătorului. Mai precis, se poate spune că Artemidor judecă drept „favorabil“ şi de bun augur visul în care visătorul îşi exercită activitatea sexuală cu partenerul său după o schemă conformă cu ce este sau ar trebui să fie raportul său cu acelaşi partener în viața socială şi non-sexuală; ajustarea la relația socială din „starea de veghe“ este cea care califică relația sexuală onirică.

Pentru a fi „bun“, actul sexual visat trebuie în mod necesar să se supună unui principiu general de „izomorfism“. Şi, pentru a continua să vorbim schematic, am putea adăuga că acest principiu capătă două forme: cea a unui principiu de „analogie de poziție“ şi cea a unui principiu de „adecvare economică“. După primul dintre aceste principii, un act sexual va fi bun în măsura în care subiectul care visează ocupă față de partenerul său o poziție cu totul similară cu aceea pe care o are în realitate cu acelaşi partener (sau un partener de acelaşi tip); astfel, a fi „activ“ cu un sclav (indiferent ce sex ar avea) este bine; ori să fii activ cu o prostituată sau un prostituat; ori să fii activ cu un tânăr sărac; dar va fi „bine“ a fi pasiv cu per-

soane mai vârstnice şi mai bogate etc. În virtutea acestui principiu de izomorfism, visului de incest cu mama i se atribuie atâtea valori pozitive; în acesta se vede, într-adevăr, subiectul în poziție de activitate prin raportare la o mamă care l-a născut şi l-a hrănit şi pe care el trebuie, în schimb, s-o cultive, s-o onoreze, s-o slujească, s-o întrețină şi s-o îmbogățească ca pe un pământ, o patrie, o cetate. Dar, pentru ca actul sexual să aibă în vis o valoare pozitivă, trebuie ca el să se conformeze şi unui principiu de „adecvare economică"; trebuie ca „beneficiul" şi „consumul" presupuse de această activitate să fie convenabil reglementate: în cantitate (multă risipă pentru puțină plăcere nu e bine) şi ca destinație (nu trebuie cheltuit inutil cu cei sau cele care nu se află în poziția de a restitui, de a compensa, sau de a se face, la rândul lor, utili). Acest principiu face ca visarea unor raporturi sexuale cu sclavi să fie semn bun: obții un profit de pe urma bunurilor tale; cei pe care i-ai cumpărat pentru beneficiul muncii lor îți oferă, în plus, şi avantajul plăcerii. Acelaşi lucru conferă semnificațiile lor multiple şi viselor în care un tată are relații cu fiica sa: după cum aceasta e măritată sau nu, tatăl e văduv sau nu, ginerele este mai înstărit sau mai sărac decât socrul, visul va semnifica fie o cheltuială pentru zestre, fie un ajutor primit de la fiică, fie obligația de a o întreține după divorț.

Putem rezuma afirmând că firul conducător al interpretării lui Artemidor referitor la valoarea de predicție a viselor sexuale implică descompunerea şi analiza viselor în elemente (personaje şi acte) care sunt, prin natura lor, elemente sociale; şi că indică un anume mod de a califica actele sexuale în funcție de maniera în care subiectul visător îşi menține, ca subiect al actului visat, poziția sa de subiect social. Pe scena onirică, actorul sexual (întotdeauna cel ce visează şi care, practic, este întotdeauna un bărbat adult) trebuie, pentru ca visul său să fie de bun augur, să-şi păstreze rolul de actor social (chiar dacă se întâmplă ca actul să fie demn de blam în realitate). Să nu uităm că toate visele sexuale analizate de Artemidor sunt considerate de el ca făcând parte din categoria visului *oneiros*; ele spun „ceea ce va fi": iar ceea ce „va fi" în acest caz, şi se află „spus" în vis este poziția celui ce visează

ca subiect al activității – activ sau pasiv, dominant sau dominat, învingător ori învins, „deasupra“ sau „dedesupt“, câştigând sau risipind, obținând avantaje sau cunoscând pierderi, aflându-se într-o situație avantajoasă sau una plină de necazuri. Visul sexual arată în mica dramaturgie a penetrării şi a pasivității, a plăcerii şi a risipei, modul de a fi al subiectului, aşa cum i l-a pregătit destinul.

Ca o confirmare a acestor teorii, am putea cita un pasaj din *Cheia visurilor*, care arată limpede relația între ceea ce constituie individul ca subiect activ în relația sexuală şi ceea ce-l situează în câmpul activităților sociale. Este vorba, într-o altă secțiune a cărții, de textul consacrat semnificației diferitelor părți ale trupului în vis. Organul masculin – ce care este numit *anagkaion* (elementul „necesar“, ale cărui nevoi ne constrâng şi prin forța căruia îi constrângem pe alții) semnifică un întreg fascicol de relații şi de activități care stabilesc statutul individului în cetate şi în lume; figurează aici familia, averea, activitățile oratorice, statutul, viața politică, libertatea şi, în final, chiar numele individului. „Membrul viril este asimilat cu părinții, căci el reține principiul generator; cu soția şi iubita pentru că este potrivit cu cele ale iubirii; cu frații şi toate rudele de sânge deoarece condiția inițială a oricărei familii rezidă în membrul viril; cu forța şi virilitatea corporale, căci tot el le este cauza; cu discursurile şi educația, deoarece, dintre toate lucrurile, el are o forță generatoare mai mare decât discursul... Membrul viril, în plus, mai este asimilat profitului şi agoniselii, deoarece este când încordat, când relaxat şi poate furniza sau secreta sămânța (...). Este asimilat sărăciei, sclaviei, lanțurilor, deoarece este numit „constrângător“ şi este simbolul coerciției. Dar este şi un simbol al respectului inspirat de un rang înalt: i se spune „reverență“ şi „respect“ (...). Dacă a devenit dublu, înseamnă că toate lucrurile apărute în vis se vor dubla, cu excepția soției şi a amantei; în acest caz, membrul dublu aduce frustrare, căci nu te poți servi în acelaşi timp de două membre virile. Cunosc pe cineva care, sclav fiind, a visat că avea trei falusuri: a fost eliberat şi în loc de un nume a căpătat trei, căci şi-a adăugat şi pe cele două (nume) ale eliberatorului său. Asta, însă, nu s-a întâmplat decât o singură dată: visele nu

trebuie interpretate după cazurile rare, ci după cele care se produc cel mai des“[1].

Membrul viril, aşa cum se vede, apare la răscrucea tuturor acelor jocuri ale stăpânirii: stăpânire de sine, deoarece exigenţele sale riscă să ne înrobească dacă ne lăsăm dominaţi de el; superioritate asupra partenerilor sexuali, fiindcă prin el se efectuează penetrarea; privilegii şi statut, deoarece el semnifică întreg câmp al relaţiilor de rudenie şi al activităţii sociale.

*

Peisajul pe care îl evocă Artemidor în capitolele consacrate viselor sexuale este un peisaj obişnuit în Antichitate. Este uşor să regăsim în el în el moravuri şi cutume care ar putea atesta multe alte mărturii, anterioare sau contemporane. Este o lume puternic marcată de poziţia centrală a personajului masculin şi de importanţa acordată rolului viril în raporturile sexuale. Este o lume în care căsătoria este destul de valorizată pentru a fi considerată cel mai bun cadru posibil pentru plăcerile sexuale. În această lume, bărbatul căsătorit poate avea şi o amantă; poate dispune de slujitorii săi, băieţi sau fete; poate să meargă la prostituate. În sfârşit, relaţiile dintre bărbaţi par a fi subînţelese, sub rezerva, totuşi, a unor diferenţe de vârstă sau de statut.

Mai putem remarca prezenţa a mai multor elemente de cod. Dar trebuie să recunoaştem că ele sunt în acelaşi timp puţine şi destul de imprecise: câteva mari prohibiţii, manifestate sub forma unei vii repulsii: felaţia, raporturile între femei şi în special uzurparea de către una dintre ele a rolului masculin; o definiţie foarte restrictivă a incestului, conceput în esenţă ca un raport între părinţi şi copii; o referire la o formă canonică şi naturală a actului sexual. Dar nu există în textul lui Artemidor nimic care să se refere la o grilă permanentă şi completă a clasificărilor între actele permise şi cele interzise; nimic care să traseze cu precizie între ce este natural şi ce e „împotriva naturii“o linie clară şi definitivă. Şi, mai ales, se pare

[1] *Ibid.*, I, 45.

că nu există aici acele elemente de cod care joacă rolul cel mai important pentru determinarea „calității" – cel puțin în vis și în funcția sa de predicție – a unui act sexual.

În schimb, se poate percepe, prin însuși demersul interpretării, o altă manieră de a privi actele sexuale și alte principii de apreciere: nu pornind de la actul considerat în forma sa mai mult sau mai puțin normală, ci pornind de la actor, de la modul său de a fi, de la situația sa, de la relația cu ceilalți și de la poziția pe care o ocupă față de ei. Problema principală pare a se referi mult mai puțin la conformitatea actelor cu o structură naturală sau la o reglementare pozitivă, și mai mult la ceea ce s-ar putea numi „stilul de activitate" al subiectului și relația pe care ele o stabilește între activitatea sexuală și celelalte aspecte ale existenței sale familiale, sociale și economice. Mișcarea analizei și procedeele de valorizare nu merg de la act către un domeniu cum ar putea fi cel al sexualității, ori cel al trupului, ale căror legi divine, civile sau firești ar contura formele permise; ele pornesc de la subiect ca actor sexual la alte domenii ale vieții unde își practică activitatea; în acest raport dintre diferitele forme de activitate se situează, nu exclusiv, dar în mod substanțial, principiile de calificare a unei conduite sexuale.

Regăsim aici principalele caractere ale experienței morale a *aphrodisiei*, așa cum se înfățișase ca în textele din perioada clasică. Cartea lui Artemidor, în măsura în care nu formulează o etică, dar utilizează în interpretarea viselor un mod de a percepe și de a judeca plăcerile sexuale care este contemporan cu el, atestă durabilitatea și soliditatea acestei forme de experiență.

Dacă ne îndreptăm totuși spre texte care au drept obiect de a medita asupra practicilor sexuale și de a da, referitor la acest subiect, recomandări de conduită și precepte de existență, putem observa un oarecare număr de modificări în comparație cu doctrinele de austeritate formulate de filosofia secolului al IV-lea. Rupturi, schimbări radicale, apariția unei noi forme de experiență a plăcerilor? Cu siguranță, nu. Și totuși, unele schimbări sunt evidente: o atenție mai vie, mai multă preocupare față de comportamentul sexual, o importanță mai mare atribuită căsătoriei și exi-

genţelor sale şi mai puţină valoare acordată iubirii băieţilor: pe scurt, un stil mai riguros. Ne aflăm în ordinea unor evoluţii lente. Dar prin temele care se dezvoltă, sc accentuează şi sc consolidează, se poate percepe o modificare de alt tip: ca se referă la modalitatea prin carc gândirea morală defineşte raportarea subiectului la activitatea sa sexuală.

II
CULTIVAREA SINELUI

Neîncredere față de plăceri, insistență asupra efectelor abuzului asupra trupului şi sufletului, valorizarea căsătoriei şi a obligațiilor conjugale, pierdere a semnificațiilor spirituale atribuite iubirii băieților: în gândirea filosofilor şi a medicilor din secolul al-doilea se vădeşte o mare severitate, atestată de textele lui Soranus şi Rufus din Efes, ale lui Musonius ori Seneca, ale lui Plutarh, Epictet sau Marc Aureliu. Este lucru ştiut, de altfel, că autorii creştini au împrumutat – într-un mod explicit sau nu – masiv din această morală, iar majoritatea istoricilor de azi recunosc de comun acord existența, vigoarea şi fortificarea acestor teme de austeritate sexuală într-o societate căreia contemporanii îi descriau, de cele mai multe ori pentru a-i face reproşuri, imoralitatea şi moravurile inconsistente. Să lăsăm deoparte preocuparea de a şti dacă această stigmatizare era justificată: dacă nu luăm în considerare decât textele care se referă la acest lucru şi la locul pe care i-l dau, se pare că a devenit mai insistentă „problema plăcerilor" sau, mai precis, preocuparea față de plăcerile sexuale, de relația cu ele şi de practicarea lor. Este o dezbatere mai intensă a *aphrodisiei,* ale cărei forme deosebite şi motive vom încerca să le reluăm.

Pentru a da seamă despre această nouă accentuare, se pot da diverse explicații. Poate fi asociată cu unele eforturi de moralizare întreprinse într-un mod mai mult sau mai puțin autoritar de către puterea politică; aceste eforturi au fost deosebit de explicite şi susținute, mai ales în timpul domniei lui Augustus; în acest ultim caz, este adevărat că măsurile legislative care protejau căsătoria,

favorizau familia, reglementau concubinajul şi condamnau adulterul au fost însoţite de un curent de idei – care nu era în întregime artificial – ce opunea toleranţei acelor vremuri necesitatea unei întoarceri la rigoarea vechilor moravuri. Totuşi, nu putem acorda credit acestei referinţe; ar fi fără îndoială inexact să vedem în aceste măsuri şi idei începutul unei revoluţii multiseculare care ar trebui să ducă la un regim în care libertatea sexuală ar fi mai strict limitată de instituţii şi legi – fie ele civile sau religioase. Aceste tentative politice, de fapt, au fost prea sporadice, aveau obiective prea limitate şi au avut prea puţine efecte generale şi permanente pentru a da seamă despre o tendinţă spre austeritate manifestată atât de des în gândirea morală de-a lungul primelor două secole. Pe de altă parte, este remarcabil faptul că, deşi au fost câteva rare excepţii[1], voinţa de rigoare exprimată de moralişti n-a luat deloc forma solicitării unei intervenţii din partea puterii publice; la filosofi nu se găsesc proiecte pentru o legislaţie constrângătoare şi generală a comportamentelor sexuale; ei îi îndeamnă la mai multă austeritate pe indivizii care doresc să ducă o altă viaţă decât cea „a celor mulţi"; nu caută măsuri sau pedepse care să-i constrângă pe toţi în mod uniform. Mai mult, dacă se poate vorbi despre o austeritate accentuată, aceasta se poate spune nu în sensul că ar fi fost propuse prohibiţii mai aspre: în definitiv, regimurile medicale din secolele I şi II nu sunt, într-o manieră generală, cu mult mai restrictive decât cel al lui Diocles; fidelitatea conjugală pretinsă de stoici nu este mai severă decât cea a lui Nicocles, care se lăuda că nu avea raporturi cu nici o altă femeie în afară de soţia sa; Plutarh, în *Dialog despre iubire,* este mai tolerant în privinţa adolescenţilor decât severul legislator din *Legi*. În schimb, ceea ce este subliniat în textele din primele secole – mai mult decât noile interdicţii referitoare la acte – este insistenţa asupra atenţiei pe care fiecare trebuie să o manifeste faţă de sine; este modalitatea, amploarea, permanenţa, exactitatea vigilenţei cerute; este neliniştea faţă de orice

[1] Astfel, Dion din Prusa (*Discours* VII) prezintă unele măsuri ce-ar trebui luate pentru a face să domnească virtutea, dar în cadrul problemelor puse de sărăcie.

tulburări ale trupului sau ale sufletului, care trebuie evitate printr-un regim auster; este importanța respectării sinelui, nu numai ca statut, ci ca ființă rațională suportând privarea de plăceri sau limitându-le doar la cadrul căsătoriei sau în scopul procreației. Pe scurt – şi într-o primă aproximație –, această majorare a austerității sexuale în gândirea morală nu capătă forma unei îngustări a codului ce defineşte actele interzise, ci pe cea a unei intensificări a raportului cu sine prin care individul se constituie ca subiect al actelor sale[1]. Ținându-se cont de o asemenea formă trebuie căutate motivațiile acestei moralei mai severe.

Putem concepe, în acest caz, un fenomen adesea evocat: creşterea, în lumea elenistică şi romană, a unui „individualism“ care ar lăsa din ce în ce mai mult loc aspectelor „private“ ale existenței, valorilor conduitei personale şi interesului față de sine. Aşadar, nu consolidarea unei autorități publice ar fi avut ca efect dezvoltarea acestei morale mai riguroase, ci mai degrabă slăbirea cadrului politic şi social în care se desfăşura în trecut viața indivizilor: nu foarte mult integrați în cetăți, mai izolați unii de alții şi mai dependenți de ei înşişi, ei ar fi căutat în filosofie reguli de conduită mai personale. Nu totul este fals într-o asemenea schemă. Ne putem, însă, interoga asupra realității acestui puseu de individualism şi a procesului social şi politic care ar fi detaşat indivizii de apartenențele lor tradiționale. Activitatea civică şi politică a putut, până la un anumit punct, să-şi schimbe forma; ea a rămas o parte importantă a existenței pentru clasele superioare. În general, societățile vechi au rămas societăți promiscue, unde existența se ducea „în public“, societăți în care cetățenii se situau în sisteme puternice de relații locale şi legături familiale, de dependență economică, de raporturi de clientelă şi de prietenie. În afară de aceasta, doctrinele cele mai legate de austeritatea conduitei – în primul rând pot fi aşezați stoicii – erau şi cele care insistau cel mai mult asupra necesității îndeplinirii datoriilor față de omenire, de concetățeni şi de

[1] A. J. Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*, pp. 183-189.

familie şi care vedeau în neîndeplinirea acestor datorii o atitudine de trândăvie şi de complezenţă egoistă.

Referitor la acest „individualism“, invocat atât de des pentru a explica, în epoci diferite, fenomene foarte diverse, se cuvine să enunţăm o întrebare mai generală. Într-o astfel de categorie se amestecă adeseori realităţi cu totul diferite. Să distingem, deci, trei lucruri: atitudinea individualistă, caracterizată prin valoarea absolută atribuită individului în singularitatea sa şi prin gradul de independenţă acordat prin raportare la grupul de care aparţine, sau instituţiilor de care ţine; valorizarea vieţii private, adică importanţa recunoscută a relaţiilor familiale, a formelor de activitate domestică şi a domeniului intereselor patrimoniale; în sfârşit, intensitatea raporturilor cu sine, adică formele prin care cineva trebuie să se considere pe sine însuşi ca obiect de cunoaştere şi domeniu de acţiune, pentru a se transforma, a se corecta, a se purifica, a se mântui. Desigur, aceste atitudini pot fi legate între ele; astfel, se poate întâmpla ca individualismul să antreneze intensificarea valorilor vieţii private; sau ca importanţa acordată raporturilor cu sinele să fie asociată cu exaltarea singularităţii individuale. Dar aceste legături nu sunt nici constante, nici necesare. Pot exista societăţi sau grupuri sociale – cum ar fi aristocraţiile militare – în care individul este chemat să-şi afirme propria valoare, prin acţiuni care îl singularizează şi îi îngăduie să le comande celorlalţi, fără ca el să acorde o mare importanţă vieţii sale private sau raporturilor cu sine. Mai există societăţi în care vieţii private i se atribuie o mare valoare, în care este protejată şi organizată cu atenţie şi constituie centrul de referinţă al conduitelor şi unul dintre principiile valorizării sale – este, se pare, cazul claselor burgheze din ţările occidentale în secolul al XIX-lea; dar, chiar prin aceasta, individualismul este aici slab şi raporturile de la sine la sine nu sunt deloc dezvoltate. În fine, mai există societăţi sau grupuri în care raportarea la sine este intensificată şi dezvoltată fără ca pentru acest motiv, sau în mod necesar, valorile individualismului sau ale vieţii private să se consolideze; mişcarea ascetică creştină din primele secole după Christos s-a înfăţişat ca o accentuare extrem de puternică a ra-

porturilor de la sine la sine, dar sub forma unei desconsiderări a valorilor vieții private; iar atunci când a căpătat forma cenobitismului, a arătat un refuz explicit al oricărui individualism în practicarea anahorezei.

Exigențele de austeritate sexuală care s-au exprimat în epoca imperială nu par a fi fost manifestarea unui individualism în creştere. Contextul lor e mai degrabă caracterizat de un fenomen cu o influență istorică foarte amplă, care în acel moment a atins apogeul: dezvoltarea a ceea ce s-ar putea numi o „cultură a sinelui“, în care au fost intensificate şi valorizate raporturile cu sinele.

„Cultivarea sinelui“[1] poate fi definită, pe scurt, prin faptul că arta existenței – *technē tou biou* sub diversele sale forme – este dominată de principiul că trebuie „să ai grijă de tine însuți“; pe acest principiu se bazează necesitatea, dezvoltarea şi organizarea sa practică. Trebuie precizat, însă, că ideea preocupării de sine însuşi *(heautou epimeleisthai)* este, de fapt, o temă foarte veche în cultura greacă. A apărut foarte devreme, ca un imperativ larg răspândit. Cyrus, căruia Xenofon îi face portretul ideal, nu-şi consideră existența ca fiind împlinită la sfârşitul cuceririlor sale; îi mai rămâne – şi acesta e lucrul cel mai prețios – să se ocupe de sine însuşi: „Noi nu le putem reproşa zeilor că nu ne-au realizat toate dorințele“, spune el gândindu-se la victoriile trecute, „dar, dacă pentru a duce la capăt lucruri mărețe, nu te mai poți ocupa de tine şi nu te mai poți bucura cu un prieten, atunci aceea e o fericire de la care îmi iau bucuros rămas bun“[2]. Un aforism spartan, relatat de Plutarh, afirma că motivul pentru care cultivarea pământului fusese încredințată iloților era că cetățenii Spartei doreau, în ceea ce-i privea, „să se ocupe de ei înşişi“[3]: desigur, prin aceasta se înțelegea antrenamentul fizic şi de luptă. Dar mai este aici şi un cu totul alt sens a cărui exprimare este folosită în *Alcibiade*, unde consti-

---

[1] Referiri la aceste teme se găsesc în cartea lui P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

[2] Xenofon, *Cyropédie*, VII, 5.

[3] Plutarh, *Apophthegmata laconica*, 217 a.

tuie o temă esențială a dialogului: Socrate îi arată tânărului ambițios că dă dovadă de o mare trufie dacă doreşte să-şi asume răspunderea cetății, să dea sfaturi şi să intre în rivalitate cu regii Spartei sau suveranii Persiei, mai înainte de a fi învățat cele necesare din ştiința guvernării: să se ocupe mai întâi de el însuşi – şi asta imediat, cât e tânăr, căci, „la cincizeci de ani, pentru aşa ceva va fi prea târziu"[1]. În *Apologia*, Socrate se prezintă judecătorilor săi ca maestru al preocupării de sine: divinitatea l-a trimis să le reamintească oamenilor că ei trebuie să se îngrijească nu de bogății, nu de onoare, ci de ei înşişi şi de sufletul lor[2].

Tema preocupării de sine, consacrată de Socrate, a fost reluată de filosofia de după aceea şi aşezată în centrul acelei „arte a existenței" ce pretindea a fi. Această temă, depăşindu-şi cadrul de origine şi desprinzându-se de semnificațiile sale filosofice prime, a dobândit progresiv dimensiunile şi formele unei veritabile „cultivări a sinelui". Prin acest cuvânt, trebuie să înțelegem că principiul preocupării de sine a căpătat un sens destul de general: preceptul că trebuie să te ocupi de tine însuți este, în orice caz, un imperativ care circulă printre numeroase doctrine diferite; dar a luat şi forma unei atitudini, a unui mod de comportament, a impregnat felul de a trăi al oamenilor; s-a dezvoltat în proceduri, în practici şi în rețete asupra cărora se medita, care erau dezvoltate, perfecționate şi învățate; a constituit, astfel, o practică socială, creând ocazia apariției de relații interindividuale, de schimburi şi comunicări şi, uneori chiar de instituții; în sfârşit, a creat un anumit mod de cunoaştere şi de elaborare a unei învățături.

În lenta dezvoltare a artei de a trăi sub semnul preocupării de sine, primele două secole ale epocii imperiale pot fi considerate ca fiind punctul cel mai înalt al unei curbe: un fel de vârstă de aur în cultivarea sinelui, fiind bineînțeles convenit că acest fenomen nu priveşte decât acele grupuri sociale, foarte limitate ca număr, purtătoare de cultură şi pentru care o *technē tou biou* putea avea un sens şi o realitate.

---

[1] Platon, *Alcibiade*, 127 d-e.
[2] Platon, *Apologie de Socrate*, 29 d-e.

1. *Epimeleia heautou, cura sui* este o injoncțiune pe care o regăsim în multe doctrine filosofice. O întâlnim la platonicieni: Albinus recomandă ca studierea filosofiei să înceapă prin lectura lui *Alcibiade*, „cu scopul de a ne întoarce şi a ne reîntoarce spre noi înşine" şi pentru a şti „care trebuie să fie obiectul preocupărilor noastre"[1]. Apuleius, la sfârşitul scrierii *Zeul lui Socrate*, îşi afirmă uimirea față de neglijența contemporanilor săi față de ei înşişi: „Toți oamenii doresc să ducă cea mai bună viață, ştiu că nu există alt organ al vieții decât sufletul...; şi totuşi, nu-l cultivă *(animum suum non colunt)*. Şi totuşi, oricine vrea să aibă o vedere pătrunzătoare, trebuie să-şi îngrijească ochii, căci aceştia îi servesc la vedere; dacă vrei să fii rapid în întreceri, trebuie să ai grijă de picioare... Şi aşa mai departe pentru toate părțile corpului de care fiecare trebuie să aibă grijă, după prioritățile sale. Acest lucru este clar pentru toată lumea; dar eu nu încetez să mă întreb, cu o legitimă mirare, de ce oamenii nu-şi perfecționează şi sufletul cu ajutorul rațiunii *(cur non etiam animum suum ratione excolant)*"[2].

Pentru epicurieni, *Epistola către Menoiceus* lansa principiul că filosofia trebuia să fie considerată un exercițiu permanent al preocupării față de sine. „Oricine, dacă este tânăr, să înceapă cât de devreme să filosofeze, iar bătrânul să nu se plictisească de filosofie. Căci nu e prea devreme şi nici prea târziu pentru nimeni să-şi procure sănătatea sufletului"[3]. Şi Seneca vorbeşte, într-una dintre epistolele sale, despre tema epicureică a necesității preocupării de sine: „La fel cum un cer senin nu poate deveni şi mai senin când, pe toată cuprinsul lui, îmbracă o splendoare pe care nimic nu o umbreşte, tot astfel şi omul care veghează asupra corpului şi sufletului său *(hominis corpus animumque curantis)*, pentru a clădi cu ajutorul amândurora urzeala fericirii sale, este într-o stare perfectă

---

[1] Albinus, citat de A.- J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, 1971, p. 536.

[2] Apuleius, *Du dieu de Socrate*, XXI, 167-168.

[3] Epicur, *Lettre à Menécée*, 122.

şi în culmea dorințelor sale, din moment ce sufletul îi netulburat, iar trupul e lipsit de orice suferință"[1].

Să-ți îngrijeşti sufletul era un precept pe care Zenon, încă de la început, îl prescria discipolilor săi şi pe care Musonius, în secolul I, îl va repeta într-o frază citată de Plutarh: „Cei care vor să se mântuiască, trebuie să trăiască ocupându-se de ei înşişi în fiecare clipă"[2]. Se cunoaşte amploarea pe care o capătă, la Seneca, tema grijii de sine: pentru a i te dedica, trebuie, conform opiniei sale, să renunți la celelalte ocupații; numai astfel poți deveni liber pentru tine însuți *(sibi vacare)*[3]. Dar această „libertate" capătă forma unei activități multiple care cere ca individul să nu-şi risipească timpul şi nici să nu se cruțe pentru a „se forma pe sine", „să se transforme", „să revină la sine". *Se formare*[4], *sibi vindicare*[5], *se facere*[6], *se ad studia revocare*[7], *sibi applicare*[8], *suum fieri*[9], *in se recedere*[10], *ad se recurrere*[11], *secum morari*[12], Seneca are la îndemână un vocabular întreg pentru a desemna diversele forme pe care trebuie să le capete preocuparea de sine şi graba de a se ajunge la regăsirea sinelui *(ad se properare)*[13]. Marc Aureliu încearcă şi el, aceeaşi grabă de a se ocupa de el însuşi: nici lectura, nici scrisul nu trebuie să-l abată prea mult de la grija directă pe care trebuie să o acorde propriei sale ființe: „Nu mai hoinări. Nu-ți mai e sortit să-ți reciteşti însemnările, nici istoriile vechi ale romanilor şi grecilor şi nici extrasele păstrate pentru zilele bătrâneții. Grăbeşte-te către țelul tău; ia-ți

---

1 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 66, 45.
2 Musonius Rufus, ed. Hense, *Fragments*, 36; citat de Plutarh, *De ira*, 453 d.
3 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 17, 5; *De la brièveté de la vie*, 7, 5.
4 Seneca, *De la brièveté de la vie*, 24, 1.
5 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 1, 1.
6 *Ibid.*, 13-1; *De la vie heureuse*, 24, 4.
7 Seneca, *De la tranquillité de l'âme*, 3, 6.
8 Seneca, *Ibid.*, 24, 2.
9 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 75, 118.
10 Seneca, *De la tranquillité de l'âme*, 17, 3; *Lettres à Lucilius*, 74, 29.
11 Seneca, *De la brièveté de la vie*, 18, 1.
12 Seneca, *Lettres à Lucilius*, 2, 1.
13 *Ibid.*, 35, 4.

adio de la speranțele zadarnice, vino-ți în ajutor dacă-ți mai amintești de tine însuți (*sautōi boēthei ei ti soi meleî sautou)*, cât timp se mai poate“[1].

Însă la Epictet aflăm, fără îndoială, cea mai înaltă elaborare filosofică a acestei teme. Omul e definit, în *Convorbirile* lui Epictet, ca ființa care a fost încredințată grijii de sine. În aceasta rezidă deosebirea fundamentală a omului de celelalte ființe: animalele găsesc „de-a gata“ tot ce le trebuie pentru a trăi, căci natura a făcut în așa fel încât ele să poată fi la îndemâna noastră fără să trebuie să se ocupe de ele însele și fără a mai trebui ca noi să ne ocupăm de ele.[2] Dar omul trebuie să vegheze asupra lui însuși: nu ca urmare a vreunui defect ce l-ar face să fie inferior animalelor, ci pentru că divinitatea a vrut ca el să se folosească liber de el însuși; în acest scop l-a înzestrat cu rațiune; aceasta nu trebuie să fie înțeleasă ca un substitut al însușirilor naturale absente; dimpotrivă, ea este facultatea care-i permite să se folosească, când trebuie și așa cum trebuie, de celelalte însușiri; ea este acea aptitudine absolut unică care este capabilă să se folosească de ea însăși: are capacitatea de „a face din sine și din tot restul lumii un obiect de studiu“[3]. Încoronând cu rațiunea tot ceea ce ne-a fost deja dăruit de natură, Zeus ne-a dat posibilitatea și în același timp datoria de a ne ocupa de noi înșine. În măsura în care omul este liber și rațional – și liber de a fi rațional – el este în natură ființa care a fost menită preocupării față de sine. Divinitatea nu ne-a modelat așa cum Fidias a modelat-o pe Atena sa de marmură, care a rămas pentru totdeauna cu mâna întinsă în care s-a așezat Victoria nemișcată, cu aripile desfăcute. Zeus „nu numai că te-a creat, dar, mai mult, te-a încredințat și te-a dăruit ție însuți“[4]. Preocuparea de sine, în opinia lui Epictet, este un privilegiu-datorie, un dar-îndatorire care ne asigură libertatea, obligându-ne ca noi înșine să fim obiectul întregii noastre atenții[5].

---

[1] Marc Aureliu, *Pensées*, III, 14.

[2] Epictet, *Entretiens*, I, 16, 1-3.

[3] *Ibid.*, I, 1, 4.

[4] *Ibid.*, II, 8, 18-23.

[5] Cf. M. Spanneut, „Epiktet“, în *Reallexikon für Antike und Christentum.*

Dacă filosofii recomandă grija față de sine nu înseamnă, însă, că această străduință le revine doar celor care aleg o viață asemănătoare cu a lor; nu înseamnă nici că o astfel de atitudine nu ar fi absolut necesară decât în timpul petrecut în preajma lor. Este un principiu valabil pentru toată lumea, fără încetare şi pe toată durata vieții. Apuleius îl subliniază astfel: cineva poate, fără să trebuiască să îndure ruşinea sau dezonoarea, să nu cunoască regulile picturii sau ale cântatului la citeră; dar a şti „să-ți perfecționezi propria făptură cu ajutorul rațiunii" este o regulă „în mod egal necesară pentru toți oamenii". Cazul lui Pliniu este un exemplu concret: departe de orice apartenență doctrinală strictă, având cariera clasică a onorurilor, preocupat de activitățile sale de avocat şi de lucrările literare, el nu se afla în nici un fel într-o situație de ruptură cu lumea. Şi totuşi, toată viața sa nu a încetat să manifeste preocuparea față de sine ca de obiectul cel mai important, poate, de care trebuia să se ocupe. Când era încă foarte tânăr, când a fost trimis în Siria cu funcții militare, prima sa grijă a fost aceea de sta în apropierea lui Euphrates, nu numai pentru a-i urma învățătura, ci şi pentru a pătrunde puțin câte puțin în intimitatea sa, pentru „a se face iubit de el" şi a beneficia de admonestările unui dascăl care ştie să combată defectele fără a ataca individul care le poartă[1]. Când mai târziu, la Roma, merge să se odihnească la vila sa din Laurentes, o face pentru a se ocupa de el însuşi; „dedându-se lecturii, compoziției, îngrijirii sănătății" şi făcând conversație „cu el însuşi şi cu propriile sale scrieri"[2].

Deci, nu există o vârstă anume pentru a te ocupa de tine însuți. „Niciodată nu e nici prea devreme, nici prea târziu ca să te ocupi de sufletul tău", spusese deja Epicur. „Cel care spune că timpul filosofiei n-a sosit încă, sau că a trecut, este asemănător celui care spune că timpul fericirii n-a sosit încă, sau că a dispărut. Aşadar trebuie să filosofeze şi tânărul şi cel bătrân, ultimul pentru ca, îmbătrânind, să rămână tânăr prin satisfacția a ceea ce a fost, iar primul pentru ca, tânăr fiind, să fie în acelaşi timp la fel de înțelept ca

[1] Pliniu, *Lettres,* I, 10.
[2] *Ibid.*, I, 9.

un bătrân prin lipsa spaimei sale de viitor“[1]. Să înveți să trăiești toată viața, era un aforism pe care-l citează Seneca și care îndeamnă la transformarea existenței într-un fel de exercițiu continuu; chiar dacă este bine să începi devreme, important este să nu abandonezi niciodată[2]. Cei cărora li se adresează Seneca ori Plutarh nu mai sunt adolescenții avizi ori timizi pe care Socrate al lui Platon și al lui Xenofon îi îndemna să se ocupe de ei înșiși. Aceștia sunt bărbați. Serenus, căruia i se adresează consultația din *De tranquillitate* (afară de *De constantia* și, poate, *De otio*), este o tânără rudă protejată de Seneca; dar situația nu are nimic în comun cu aceea a un băiat care-și face studiile; în perioada când a fost scris *De tranquillitate*, Serenus era un provincial abia ajuns la Roma, încă ezitând în privința carierei și a modului său de viață; avea, însă, în urmă-i un anumit periplu filosofic: dilema lui consta, în principal, în modul de a-l duce la bun sfârșit. Cât despre Lucilius, se pare că nu avea decât vreo câțiva ani mai puțin decât Seneca. Era procurator în Sicilia, când, din anul 62, au începul să schimbe o corespondență asiduă, prilej cu care Seneca îi arată principiile înțelepciunii sale, îi povestește propriile sale slăbiciuni și lupte încă neterminate, iar uneori îi cere ajutorul. Nu-i este rușine să-i mărturisească lui Serenus că, la mai mult de de șaizeci de ani, s-a dus el însuși să caute învățătura lui Metronax[3]. Cei cărora Plutarh le dedică tratate care nu sunt simple considerații despre virtuți și defecte, despre fericire sau vicisitudinile vieții, ci sfaturi de comportare în funcție de situații bine definite, sunt tot niște bărbați în toată firea.

Această înverșunare a adulților de a se preocupa de sufletul lor, strădiunța lor de școlari bătrâni de a-i căuta pe filosofi pentru ca aceștia să-i învețe calea fericirii, îl agasa pe Lucian și nu numai pe el. Lucian îl ironizează pe Hermotimus, care era văzut mormăindu-și lecțiile pe stradă, ca să nu le uite; era, totuși, destul de în vârstă;

[1] Epicur, *Lettre à Ménécée,* 122.
[2] Despre această temă a se vedea, de pildă, Seneca, *Lettres à Lucilius*, 82, 76; 90, 44-45; *De constantia*, IX, 13.
[3] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 76, 1-4. Cf. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano*, pp. 217-280.

trecuseră douăzeci de ani de când se hotărâse să nu-şi mai confunde viaţa cu cea a nefericiţilor celorlalţi şi credea că mai are nevoie de încă douăzeci de ani pentru a atinge fericirea. Or (indică, ceva mai departe, chiar el), începuse să filosofeze la patruzeci de ani. Aşadar, îşi consacrase ultimii patruzeci de ani ai vieţii pentru a veghea asupra lui însuşi sub îndrumarea unui dascăl. Pentru a se distra, interlocutorul său Lycinus se preface că realizează că şi pentru el a sosit momentul să înveţe filosofia, pentru că tocmai împlinise patruzeci de ani: „Serveşte-mi drept cârjă“, îi spune lui Hermotimus, şi „du-mă de mână“[1]. După cum afirmă I. Hadot referitor la Seneca, toată această activitate de îndrumare a conştiinţei face parte din educaţia adulţilor – din *Erwachsenerziehung*[2].

2. Trebuie să se înţeleagă că această grijă de sine nu necesită numai o atitudine generală, o atenţie difuză. Termenul *epimeleia* nu desemnează numai o preocupare, ci un întreg ansamblu de ocupaţii; despre *epimeleia* se vorbeşte pentru a se arăta activităţile stăpânului casei[3] sarcinile suveranului care veghează asupra supuşilor săi[4], îngrijirile date unui bolnav ori unui rănit[5], sau obligaţiile faţă de zei sau de morţi[6]. Şi faţă de sine, *epimeleia* implică o muncă grea.

Este nevoie în primul rând de timp. Una dintre marile probleme ale cultivării sinelui este aceea de a fixa, peste zi, sau în viaţă, intervalul de timp care trebuie a-i fi consacrat. S-a recurs la tot soiul de formule. Pot fi rezervate dimineaţa sau seara câteva momente pentru reculegere, pentru analizarea lucrurilor care trebuie făcute, pentru memorarea câtorva principii utile, pentru examinarea zilei care a trecut; regăsim şi la stoici examinarea matinală şi cea de seară al pitagoreicilor, e drept, cu alte conţinuturi; Seneca[7],

---

[1] Lucian, *Hermotime*, 1-2.

[2] I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1969, p. 160.

[3] Xenofon, *Économique*, V, 1.

[4] Dion din Prusa, *Discours*, III, 55.

[5] Plutarh, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 197 d.

[6] Platon, *Lois*, 717 e.

[7] Seneca, *De ira*, III.

Epictet[1] sau Marc Aureliu[2] fac referire la aceste momente de întoarcere spre sine. Din când în când, activitățile obişnuite pot fi întrerupte pentru face una dintre acele retrageri pe care le recomandă, între atâția alții, Musonius[3]: ele te ajută să fii singur cu tine însuți, să te reculegi, să-ți aminteşti viața de până acum, să te familiarizezi, prin lectură, cu preceptele şi exemplele din care vrei să te inspiri, şi să regăseşti, datorită unei vieți sobre, principiile esențiale ale unei conduite raționale. Este posibil şi ca, la mijlocul sau la sfârşitul carierei, să renunți la diverse activități şi, profitând de acel declin al vârstei, când dorințele sunt potolite, să te dedici cu totul unei strânse relații cu sinele[4], aşa cum a făcut Seneca prin studiul filosofiei, sau precum Spurrina, în calmul unei existențe plăcute.

Timpul acesta nu este vid, ci e populat de exerciții, de treburi practice, de activități diverse. Preocuparea de sine nu este o sinecură. Ea include îngrijirea trupului, regimurile de sănătate, exercițiile fizice, dar nu în exces, satisfacerea, cât mai cumpătată, a necesităților, meditațiile, lecturile, însemnările despre cărți sau conversații, recitite mai târziu, rememorarea adevărurilor cunoscute deja. Marc Aureliu oferă un exemplu de „anahoreză în sine însuşi“: un travaliu îndelungat de reactivare a principiilor generale şi a argumentelor raționale care te conving să nu te mai laşi cuprins de iritare nici împotriva oamenilor, nici a întâmplărilor şi nici a lucrurilor[5]. Mai sunt şi întâlnirile cu un confident, sau cu prieteni, sau cu un călăuzitor; la acestea se adaugă corespondența în care este arătată starea sufletească, în care se cer îndrumări, se dau sfaturi celor care au nevoie de ele – ceea ce este un exercițiu benefic chiar şi pentru cel care se numeşte el însuşi călăuzitor, deoarece le reactualizează şi pentru sine[6]: în jurul preocupării de sine s-a dez-

[1] Epictet, *Entretiens*, II, 21 sq.; III, 10, 1-5.
[2] Marc Aureliu, *Pensées*, IV, 3. XII, 19.
[3] Musonius Rufus, ed. Hense, *Fragments*, 60.
[4] Pliniu, *Lettres*, III, 1.
[5] Marc Aureliu, *Pensées*, IV, 3.
[6] Cf. Seneca, *Lettres à Lucilius*, 7, 99 şi 109.

voltat o întreagă activitate orală şi scrisă, în care sunt asociate travaliul sinelui asupra sinelui şi comunicarea cu celălalt.

Aici atingem unul dintre cele mai importante puncte ale activității dedicate sinelui: ea constituie nu un exercițiu de solitudine, ci o adevărată practică socială. Spunem acest lucru în mai multe sensuri. Preocuparea de sine a luat, în fapt, adesea forma unor structuri mai mult sau mai puțin instituționalizate, cum ar fi comunitățile neo-pitagoriciene sau grupările epicuriene, despre care s-au păstrat câteva informații datorită lui Philodemos: conform unei ierarhii acceptate, cei mai înaintați aveau îndatorirea să-i călăuzească pe ceilalți (fie individual, fie în colectiv); dar existau şi exerciții în comun care îngăduiau fiecăruia să primească ajutorul celorlalți: *to di' allēlōn sōzesthai*[1]. În ceea ce-l priveşte pe Epictet, el preda într-un cadru ce semăna mai mult cu o şcoală; erau mai multe categorii de elevi: unii doar în trecere, alții care rămâneau mai mult pentru a se pregăti în vederea existenței de cetățean obişnuit sau chiar a unor activități importante; iar o a treia categorie era constituită din câțiva indivizi care doreau să devină filosofi şi, prin urmare, trebuiau să cunoască regulile şi practicile orientării conştiinței[2]. Se mai practica – mai ales la Roma, în mediile aristocratice – obiceiul de a avea un consultant particular care, într-o familie sau în interiorul unui grup, servea drept sfătuitor în situațiile diverse ale vieții, drept inspirator politic, sau drept eventual intermediar într-o negociere: „erau mulți romani bogați care credeau că este util să întrețină un filosof, iar această situație nu li se părea umilitoare unor oameni de cea mai mare distincție “; ei trebuiau să ofere „sfaturi morale şi să-şi îmbărbăteze patronii şi familia acestora, iar aceştia erau încurajați de aprobarea lor“[3]. Astfel, Demetrius era călăuza de suflet a lui Thrasea Paetus, care l-a făcut să participe la înscenarea sinuciderii sale pentru a-l ajuta, în acel ultim

[1] Philodemos, *Oeuvres*, ed. Olivieri, frag. 36, p. 17.

[2] Despre exercițiile şcolii, cf. B.L. Hijmans, *Askesis, Notes on Epictetus' Educational System*, pp. 41-46.

[3] F.H. Sandbach, *The Stoics*, p. 144; cf. şi J.H. Liebeschütz, *Continuity and Change in Roman Religion*, pp. 112-113.

moment, să dea vieții sale cea mai frumoasă şi mai desăvârşită formă. De altfel, aceste diferite funcții de profesor, de călăuză, de sfătuitor şi de confident personal nu erau întotdeauna distincte, departe de aceasta: în practicarea cultivării sinelui, rolurile adesea se schimbau între ele şi, rând pe rând, puteau fi jucate de acelaşi personaj. Musonius Rufus fusese consilierul politic al lui Rubellius Plautus; în exilul care a urmat morții acestuia din urmă, a atras în jurul lui vizitatori şi oameni credincioşi lui şi a condus un fel de şcoală; spre sfârşitul vieții, după un al doilea exil sub Vespasian, s-a întors la Roma, consacrându-se învățământului public şi trăind la curtea lui Titus.

Dar toată această preocupare față de sine nu avea drept suport social numai existența şcolilor, a învățământului şi a profesioniştilor în îndrumarea sufletului; ci avea un sprijin puternic în întregul fascicul al relațiilor obişnuite de rudenie, de prietenie sau de complezență. Atunci când, în exercitarea cultivării sinelui, cineva face apel la un altul căruia îi intuieşte aptitudinile de a conduce şi de da sfaturi, se foloseşte de un drept al său; tot astfel, este o datorie să oferi un ajutor altcuiva, sau să primeşti cu recunoştință lecțiile ce ți se dau. Textul lui Galenus despre vindecarea pasiunilor este semnificativ din acest punct de vedere: el îl sfătuieşte pe cel care vrea să se îngrijească pe sine să ceară ajutorul altuia; el nu recomandă totuşi un profesionist cunoscut pentru competența şi cunoştințele sale; ci un bărbat cu o reputație bună, a cărei sinceritate intransigentă poate avea ocazia să o pună la încercare[1]. Mai este posibil ca jocul între preocuparea de sine şi ajutorul dat altcuiva să se insereze în relațiile deja formate, dându-i o culoare nouă şi o mai mare căldură. Preocuparea de sine – sau grija ca şi alții să manifeste o aceeaşi preocupare – apare în acest caz ca o intensificare a relațiilor sociale. Când este exilat, Seneca îi adresează o consolare mamei sale, în momentul în care este el însuşi în exil, pentru a o ajuta să îndure această nenorocire, iar mai târziu, poate, şi mai mari încercări ale vieții. Serenus, căruia îi adresează o lungă consultație

[1] Galenus, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, III, 6-10.

despre liniştea sufletească, este o tânără rudă din provincie aflată sub protecţia sa. Corespondenţa cu Lucilius aprofundează, între doi oameni care sunt aproape de aceeaşi vârstă, o relaţie preexistentă, iar acest schimb de scrisori tinde să transforme o călăuzire spirituală într-o experienţă comună, de pe urma căreia amândoi pot profita. În scrisoarea treizeci şi patru, Seneca care îi spune lui Lucilius: „Te revendic, tu eşti opera mea", adaugă imediat: „Călăuzesc pe cineva care este deja pe picioarele sale şi care, la rândul său, mă călăuzeşte pe mine"; începând cu scrisoarea următoare, el aminteşte recompensa prieteniei desăvârşite în care fiecare va fi pentru celălalt sprijinul permanent care este evocat în scrisoarea o sută nouă: „Îndemânarea luptătorului se întreţine prin exerciţiul luptei; un acompaniator îi stimulează pe muzicieni. Înţeleptul are tot astfel nevoie să-şi păstreze calităţile în formă: astfel, stimulând el însuşi, primeşte de la un alt înţelept stimulare"[1]. Preocuparea de sine apare, deci, intrinsec legată de un „serviciu de suflet" care comportă posibilitatea unui joc de schimburi cu celălalt şi a unui sistem de obligaţii reciproce.

3. Conform unei tradiţii foarte vechi în cultura greacă, preocuparea faţă de sine este în strânsă corelaţie cu gândirea şi practica medicală. Această veche corelaţie a căpătat din ce în ce mai multă amploare. Astfel încât Plutarh putea afirma, la începutul *Preceptelor de sănătate*, că filosofia şi medicina au de-a face cu „un singur şi acelaşi domeniu" *(mia chōra)*[2]. Ele dispun într-adevăr de un joc noţional comun, al cărui element central este conceptul de „pathos"; acesta se aplica la fel de bine pasiunii sau maladiei fizice, tulburării corpului ca şi frământării involuntare a sufletului; şi într-un caz, şi în celălalt se referă la o stare de pasivitate care pentru corp capătă forma unei afecţiuni ce tulbură echilibrul umorilor sale, iar pentru suflet capătă forma unei frământări ce poate

[1] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 109, 2. Despre Seneca, relaţiile şi activitatea sa de îndrumător, cf. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, pp. 393-410.

[2] Plutarh, *De tuenda sanitate praecepta*, 122, e.

pune stăpânire pe el. Plecând de la acest concept comun, s-a putut construi o grilă de analiză valabilă pentru maladiile corpului şi ale sufletului. Avem, astfel, schema „nosografică“ propusă de stoici, care fixează gradele crescânde ale dezvoltării şi cronicizării maladiilor: mai întâi apare predispoziția, *proclivitas,* care expune subiectul la posibile îmbolnăviri; apoi afecțiunea, tulburarea, numită în greacă *pathos,* iar în latină *affectus;* apoi maladia *(nosēma, morbus)* care este instalată şi declarată când tulburarea s-a ancorat în trup şi suflet; mai gravă şi mai durabilă, *aegrotatio* sau *arrhōstēma* este o stare de boală şi slăbiciune; în fine, este răul inveterat *(kakia, aegrotatio inveterata, vitium malum)* care este incurabil. Stoicii au mai înfățişat şi scheme în care sunt marcate diversele stadii sau forme posibile ale vindecării; Seneca face distincția între bolnavii vindecați de tot, sau doar parțial, şi cei vindecați de boli, dar nu şi de afecțiuni; mai există cei ce şi-au recăpătat sănătatea, dar au rămas fragili din pricina predispozițiilor rămase neîndreptate[1]. Aceste noțiuni şi scheme trebuie să servească drept călăuză comună pentru medicina trupului şi terapeutica sufletului. Ele îngăduie nu numai să se aplice aceleaşi tip de analiză teoretică tulburărilor fizice şi dezordinilor morale, ci şi să se urmeze acelaşi fel de demers pentru a interveni şi asupra unora şi asupra altora, pentru a le îngriji şi, eventual, a le vindeca.

O serie întreagă de metafore medicale sunt utilizate pentru a desemna operațiunile necesare pentru îngrijirea sufletului: a intra cu scalpelul în rană, a deschide un abces, a amputa, a îndepărta surplusurile, a da leacuri, a prescrie poțiuni amare, calmante sau tonifiante[2]. Ameliorarea, desăvârşirea sufletului pe care oamenii trebuie s-o caute în filosofie, *paideia* pe care aceasta trebuie s-o asigure capătă din ce în ce nuanțe medicale. A se forma şi a se îngriji sunt activități asociate. Epictet insistă asupra acestui lucru: el nu

---

[1] Cf. Cicero, *Tusculanes*, IV, 10; Seneca, *Lettres à Lucilius*, 75, 9-15. Asupra acestui punct şi I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, partea a II-a, cap. 2.

[2] Despre comparația între terapeutica trupului şi medicina sufletului, cf. Seneca, *Lettres à Lucilius*, 64, 8.

vrea ca şcoala sa să fie considerată drept un simplu loc de formare unde se dobândesc cunoştinţe folositoare pentru o carieră sau pentru notorietate, un loc de unde învăţăceii pleacă acasă pentru a profita de aceste cunoştinţe. Şcoala trebuie considerată ca un „dispensar al sufletului": „Şcoala unui filosof este un cabinet medical *(iatreion)*; după ce o părăseşti nu trebuie să-ţi rămână în minte ca un loc de desfătare, ci de unul de suferinţă"[1]. Stăruie pe lângă discipolii săi să devină conştienţi de condiţia lor ca de o stare patologică; să nu se considere în primul rând nişte şcolari care vor să capete cunoştinţe de la cei ce le posedă; ci să se înfăţişeze ca nişte bolnavi, ca şi cum unul ar avea un umăr luxat, altul un abces, al treilea o fistulă, iar altul dureri de cap. Le reproşează că vin la el nu pentru a se îngriji *(therapeuthēsomenoi),* ci pentru a-şi îndrepta şi a-şi corecta judecăţile *(epanorthōsontes).* „Vreţi să învăţaţi silogismele? Vindecaţi-vă mai întâi rănile; opriţi fluxul umorilor voastre şi liniştiţi-vă spiritul"[2].

În schimb, un medic precum Galienus crede că este de competenţa sa nu numai să vindece marile rătăciri ale spiritului (nebunia amoroasă ţinea în mod tradiţional de domeniul medicinei), ci şi să îngrijească pasiunile („energie dereglată, rebelă raţiunii") şi erorile (care „se nasc dintr-o opinie falsă"); de altfel, „global şi într-un sens general" şi unele şi altele „se numesc erori"[3]. Astfel, întreprinde tratarea unui tovarăş de călătorie prea uşor înclinat spre furie. Sau la fel întâmpină rugămintea unui tânăr din societatea sa, care venise într-o zi să-i ceară o consultaţie: acesta îşi închipuise că nu poate fi atins de tulburarea pasiunilor, oricât de mărunte ar fi ele, dar fusese silit să recunoască că era mai tulburat de lucruri neînsemnate, decât maestrul sau Galienus de cele mari; venise să-i ceară ajutorul[4].

---

[1] Epictet, *Entretiens*, III, 23, 30 şi III, 21, 20-24; cf. şi Seneca referindu-se la cineva care frecventează cursul unui filosof: *„Aut sanior domum redeat, aut sanabilior"* (*Lettres à Lucilius*, 108, 4).

[2] Epictet, *Entretiens*, II, 21, 12-22; II, 15, 15-20.

[3] Galenus, *De la cure des passions de l'âme*, I, 1.

[4] *Ibid.*, IV, 16 şi VI, 28.

În cultivarea sinelui, avântul îngrijirii medicale părea să se traducă printr-o anumită formă, deosebită şi intensă totodată, de atenţie acordată corpului. O atenţie mult diferită de ceea ce fusese valorizarea vigorii fizice într-o epocă în care gimnastica, antrenamentul sportiv şi militar făceau parte integrantă din educaţia unui om liber. Ea are, de fapt, în sine ceva paradoxal, deoarece se înscrie, cel puţin parţial, în interiorul unei morale care afirmă că moartea, boala, sau chiar suferinţa fizică nu constituie adevărate rele şi este mai bine să te îngrijeşti de suflet decât să-ţi închini grija întreţinerii corpului[1]. Pentru că punctul căruia i se acorda atenţie în practicile sinelui este cel în care bolile trupului şi ale sufletului pot comunica între ele şi pot să-şi spună tulburările: acolo relele obişnuinţe ale sufletului pot duce la suferinţe fizice, în vreme ce excesele trupului manifestă şi întreţin defecte ale sufletului. Mai ales neliniştea conduce spre punctul de trecere al agitaţiilor şi tulburărilor, ţinându-se cont de faptul că este mai bine să-ţi îndrepţi sufletul dacă vrei ca trupul să nu pună stăpânire pe el şi să-ţi corectezi trupul dacă vrei ca el să-şi păstreze întreaga stăpânire de sine. Acestui punct de contact, loc de slăbiciune al individului, i se adresează atenţia îndreptată spre bolile şi suferinţele fizice. Trupul de care trebuie să se ocupe adultul, când se interesează de el însuşi, nu mai este unul tânăr care trebuie format prin gimnastică; este un trup fragil, ameninţat, măcinat de mici suferinţe, şi care la rândul lui ameninţă sufletul mai puţin prin exigenţele sale prea puternice, cât prin propriile slăbiciuni. Epistolele lui Seneca ar putea oferi multe exemple de atenţie acordată sănătăţii, regimului, indispoziţiilor şi tuturor tulburărilor ce pot circula între trup şi suflet[2]. Corespondenţa dintre Fronton şi Marc Aureliu – fără a mai vorbi de *Discursurile sacre* ale lui Aelius Aristide care dau cu totul alte dimensiuni descrierii bolii şi o cu totul altă valoare experienţei sale – arată limpede locul ocupat de îngrijirea corpului în practicile sinelui, dar şi stilul acestei preocupări: teama

---

[1] Epictet, *Entretiens*, I, 9, 12-17; I, 22, 10-12; *Manuel*, 41.
[2] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 55, 57, 78.

de exces, economia regimului, atenția acordată tulburărilor și disfuncțiilor, luarea în calcul a tuturor elementelor (anotimp, climă, hrană, mod de viață) care pot tulbura trupul și, prin intermediul lui, sufletul.

Însă exista, poate, ceva și mai important: pornind de la această apropiere (practică și teoretică) dintre medicină și morală, îndemnul de a te recunoaște bolnav sau amenințat de boală. Practica sinelui implică să te constitui în propriii tăi ochi nu pur și simplu ca un individ imperfect, ignorant, care are nevoie să fie corectat, educat și instruit, ci ca individ ce suferă de anumite boli și trebuie să se îngrijească fie singur, fie de către cineva competent. Fiecare trebuie să-și dea seama că se află în nevoie, că necesită medicație și ajutor. „Iată deci, spune Epictet, punctul de plecare al filosofiei: să dea seama de starea părții noastre conducătoare *(aisthēsis tou idiou hēgemonikou pōs echei)*. După ce-i recunoști slăbiciunea, nu vei mai voi să o folosești la cele mai importante sarcini. Astăzi, însă, oameni incapabili să înghită o îmbucătură își cumpără un ospăț și încep să-l devoreze. Sau vomită, sau fac o indigestie. Urmează colicile, guturaiul, febra; ar fi trebuit ca mai întâi să se gândească la capacitatea lor..."[1]. Instaurarea acestei raportări la sine, ca bolnav, este cu atât mai necesară cu cât bolile sufletului – spre deosebire de cele ale trupului – nu se anunță prin suferințe vizibile; nu numai că pot rămâne multă vreme insesizabile, dar provoacă orbirea celor atinși de ele. Plutarh amintește că tulburările trupului pot fi în general detectate după stare pulsului, a fierii, a temperaturii, după dureri și că cele mai rele maladii fizice sunt cele în care subiectul nu mai realizează starea în care se află, cum ar fi letargia, epilepsia sau apoplexia. Ceea ce este grav, la maladiile sufletului, e că ele trec neobservate sau chiar sunt luate drept calități (furia drept curaj, pasiunea amoroasă drept prietenie, invidia drept emulație, lașitatea drept prudență). Or, ceea ce vor medicii este „să nu fii bolnav; dar, dacă ești, să nu ignori acest lucru"[2].

---

[1] Epictet, *Entretiens*, cf. și II, 11, 1.
[2] Plutarh, *Animine an corporis affectiones sint pejores*, 501 a.

4. În această practică, personală şi socială totodată, cunoaşterea de sine ocupă, evident, un loc considerabil. Principiul delphic este adesea evocat; n-ar fi, însă, suficient să recunoaştem aici o simplă influență a temei socratice. În fapt, s-a dezvoltat o întreagă artă a cunoaşterii de sine, cu rețete precise, cu forme specifice de investigație şi cu exerciții codificate.

a. Se pot izola mai întâi, foarte schematic şi sub rezerva unui studiu mai complet şi mai sistematic, ceea ce s-ar numi „procedurile de încercare". Ele au dublul rol de a face individul să progreseze în însuşirea unei virtuți şi de a măsura punctul la care a ajuns: de aici, caracterul progresiv asupra căruia au insistat şi Plutarh şi Epictet. Dar, mai ales, finalitatea acestor încercări nu este practicarea renunțării pur şi simplu; ci de a face individul capabil să nu mai ia în considerare ceea ce este inutil, constituindu-se asupra sinelui o suveranitate ce nu depinde nicidecum de prezența sau de absența încercărilor. Încercările la care se supune cineva nu sunt stadii succesive ale privațiunii; ele sunt o manieră de a măsura şi de a confirma independența sa față de tot ce nu este indispensabil şi esențial. Ea readuce individul, pentru un timp, la soclul nevoilor elementare, scoțând astfel la iveală ceea ce este de prisos şi posibilitatea de a te lipsi de aceasta. În *Demonul lui Socrate*, Plutarh relatează o încercare de acest gen a cărei valoare este confirmată de acela care, în dialog, reprezintă temele neopitagorcice; se începea prin deschiderea poftei de mâncare prin practicarea intensivă a unui sport oarecare; subiectul era aşezat la o masă încărcată cu cele mai apetisante feluri, apoi acestea erau împărțite servitorilor, iar el se mulțumea cu hrana pentru sclavi[1].

Exercițiile de abstinență erau comune epicureicilor şi stoicilor, dar nu aveau acelaşi sens pentru toți. În tradiția lui Epicur era vorba de a arăta cum, în această satisfacere a nevoilor celor mai elementare, se putea găsi o plăcere mai deplină, mai pură, mai stabilă decât voluptățile rezultate din tot ceea ce este de prisos; încercarea servea pentru a marca pragul începând de la care privațiunea

[1] Plutarh, *Démon de Socrate*, 585 a.

putea provoca suferință. Epicur, al cărui regim era, totuşi, de o mare sobrietate, în unele zile se mulțumea cu o porție diminuată pentru a realiza de câtă plăcere se priva[1]. La stoici, ideea era de a te pregăti pentru eventuale privațiuni, descoperind cât de uşor era, la urma urmei, să te lipseşti de tot ce te-a făcut dependent obişnuința, opinia publică, educația, grija pentru un bun renume sau înclinație spre ostentație; prin aceste încercări de limitare stoicii urmăreau să arate că întotdeauna putem avea la îndemână ceea ce e indispensabil şi că trebuie să ne păzim de teama unor posibile privațiuni. „În timp de pace, remarcă Seneca, soldatul face manevre; fără a avea duşmanul în față, își clădeşte tranşee; se istoveşte în activități inutile în scopul de a face față la nevoie îndatoririlor sale. N-ai vrea ca, în toiul luptei, acest om să-şi piardă capul. Antrenează-l înainte de acțiune"[2]. Şi Seneca evocă o practică despre care vorbeşte şi într-o altă scrisoare[3]: mici stagii, lunare, de „sărăcie imaginară", în timpul cărora, trăind timp de trei sau patru zile din propria ta voință „la limitele mizeriei", afli cum e să dormi într-un pat amărât, să te îmbraci cu haine grosolane şi să te hrăneşti cu pâine de cea mai proastă calitate: nu e „joc, ci încercare" *(non lusus, sed experimentum)*. Această privațiune nu este practicată pentru a savura mai bine rafinamente viitoare, ci pentru a te convinge că cea mai mare nenorocire nu te va lipsi de ceea ce-ți este indispensabil şi că vei putea suporta întotdeauna ceea ce-ai fost în stare să înduri uneori[4]. Te obişnuieşti cu strictul necesar. Asta şi vrea să facă Seneca, conform unei scrisori scrise cu puțin înainte de Saturnaliile anului 62; în acele zile, Roma „este în sudori" iar desfrâul „se vede acreditat oficial". Seneca se întreabă dacă trebuie sau nu să participe la serbări: prin abținere ar însemna să dea dovadă de cumpătare şi de separare de atitudinea generală. Dar a participa la Saturnalii ar însemna să dea dovadă de o forță morală şi mai mare; lucrul cel mai bun este ca „fără a te confunda cu mulți-

---

[1] Seneca citează această trăsătură epicureică în *Lettres à Lucilius*, 18, 9.
[2] Seneca, *op. cit.*, 18, 6.
[3] *Ibid.*, 20, 11.
[4] Cf. Seneca, *Consolation à Helvia*, 12, 3.

mea, să faci aceleaşi lucruri, dar într-un alt mod". Iar acest „alt mod" se formează prin exerciţii voluntare, stagii de abstinenţă şi cure de sărăcie; acestea îţi îngăduie să celebrezi ca toată lumea sărbătoarea, dar fără să cazi în *luxuria*; datorită lor poţi rămâne detaşat în mijlocul abundenţei; „bogat, te vei simţi mai liniştit să ştii cât este de uşor să fii sărac"[1].

b. Pe lângă aceste încercări practice, se va considera ca foarte important să te supui unei examinări a conştiinţei. Obiceiul făcea parte din învăţătura pitagoriciană[2], dar devenise foarte răspândit. Se pare că examinarea de dimineaţă servea mai ales la trecerea în revistă a sarcinilor şi a obligaţiilor din ziua respectivă, pentru a fi destul de pregătit pentru acestea. Cât despre examinarea de seară, ea era destinată rememorării zilei care se încheiase. Descrierea cea mai amănunţită a acestui exerciţiu, recomandat cu stăruinţă de numeroşi autori, este făcută de Seneca în *De ira*[3]. Îl relatează pilda lui Sextius, stoic roman, a cărui învăţătură o cunoscuse prin intermediul lui Papirius Fabianus şi al lui Sotion. Prezintă practica lui Sextius ca fiind centrată esenţialmente pe bilanţul unui progres la sfârşitul zilei; când se reculege înaintea somnului, Sextius îşi întreabă sufletul: „De ce defect te-ai vindecat azi? Cu ce viciu te-ai luptat? Prin ce ai devenit mai bun?" Şi Seneca îşi face în fiecare seară o examinare de acest fel. Întunericul – „de cum s-a retras lumina" – şi tăcerea – „când a tăcut soţia" – sunt condiţiile exterioare. Grija de a-şi pregăti un somn bun este prezentă, de altfel, la Seneca: „Ce este mai frumos decât obiceiul de a face cercetarea întregii zile? Ce somn este mai bun decât cel care urmează după amintirea acţiunilor de peste zi? Somnul să fie liniştit *(tranquillus)*, adânc *(altus)* şi liber *(liber)* după ce sufletul şi-a căpătat porţia de laudă şi reproşuri". La o primă vedere, examinarea căreia i se su-

[1] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 18, 1-8; cf. epistola 17, 5: „Studierea moderaţiei nu duce la efecte salutare fără practicarea sobrietăţii. Or, sobrietatea este o sărăcie voluntară".

[2] Cf. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes*, VIII, 1, 27. Porphyrios, *Vie de Pytagore*, 40.

[3] Seneca, *De ira*, III, 36.

pune Seneca însuşi constituie un fel de mică scenă judiciară, arătată clar de expresii ca „a compărea în fața judecătorului“, „a face procesul propriilor moravuri“, „ a pleda sau a cita propria cauză“. Aceste elemente par să indice dedublarea subiectului într-o instanță de judecată şi un individ acuzat. Cu toate acestea, ansamblul procesului evocă şi un soi de control administrativ, unde trebuie să se ia măsurile unei activități îndeplinite, pentru a-i reactiva principiile şi a-i corecta în viitor aplicarea. Seneca evocă atât rolul unui judecător, cât şi activitatea unui inspector, sau cea a unui proprietar verificându-şi socotelile.

Termenii folosiți sunt elocvenți. Ziua care tocmai s-a încheiat, Seneca vrea s-o „examineze“ (verbul *excutere*, a scutura, a lovi, ca şi cum ai vrea să scoți praful, este folosit pentru a desemna verificarea care permite descoperirea greşelilor dintr-un calcul); vrea s-o „inspecteze“; „reia măsurile“ faptelor realizate şi ale vorbelor spuse (*remetiri*, cum se poate face după o treabă terminată pentru a verifica dacă este conformă cu intenția inițială). Raportul subiectului cu sine însuşi, în cadrul acestei examinări, nu se face sub forma unei relații judiciare unde acuzatul se află în fața judecătorului; ea se înfățişează mai curând ca o inspecție în care controlorul vrea să aprecieze o treabă sau o misiune îndeplinită; termenul *speculator* (trebuie să fii *speculator sui*) desemnează cu precizie acest rol. Şi de altfel, examinarea astfel practicată nu se referă, ca şi cum ar fi vorba de imitarea unei proceduri judiciare, la „infracțiuni“ şi nici nu duce la o sentință de vinovăție sau la decizii de autopedepsire. Seneca, în exemplul pe care-l dă aici, subliniază acțiuni precum faptul de a fi discutat prea însuflețit cu nişte ignoranți pe care, oricum, nu-i poți convinge; sau de a fi ofensat cu reproşuri un prieten care ar fi trebuit să fie ajutat să progreseze. Seneca nu este satisfăcut de aceste comportamente, în măsura în care pentru a atinge scopurile pe care vrei să ți le propui, mijloacele folosite n-au fost cele potrivite: este bine să vrei să-ți îndrepți prietenii atunci când e nevoie, dar mustrarea fără măsură rănește, în loc să îndrepte; este bine să-i convingi pe cei ignoranți, dar ei trebuie selectați după capacitatea lor de a se lăsa instruiți. Deci, miza examinării nu este

descoperirea propriei sale vinovății până în cele mai neînsemnate forme ale sale şi până în rădăcinile sale. Dacă „nu se ascunde nimic", dacă „nu se omite nimic" este pentru putea memora, pentru a le prezenta ulterior spiritului, scopurile legitime, dar şi regulile de conduită care permit atingerea lor prin alegerea mijloacelor cele mai potrivite. Greşeala nu este reactivată, prin examinare, pentru stabilirea unei vinovății sau stimularea remuşcărilor, ci pentru a consolida, pornind de la constatarea amintită şi analizată a unui eşec, instrumentele raționale care asigură o conduită înțeleaptă.

c. La aceasta se adaugă necesitatea unui travaliu al gândirii asupra ei însăşi; acesta va trebui să fie ceva mai mult decât o *încercare* destinată să măsoare de ce este capabil individul; va trebui să fie altceva decât estimarea unei greşeli prin raportare la regulile de conduită; trebuie să ia forma unei filtrări permanente a reprezentărilor: să le examineze, să le controleze şi să le trieze. Mai mult decât un exercițiu făcut la intervale regulate, este o atitudine constantă pe care individul trebuie să o aibă față de sine. Pentru caracterizarea acestei atitudini, Epictet foloseşte metafore care vor avea o lungă carieră în spiritualitatea creştină; numai că acolo vor căpăta valori cu mult diferite. El cere ca, față de sine, individul să adopte rolul şi poziția unui „paznic de noapte" care verifică porțile oraşelor sau ale caselor[1]; sau sugerează să se exercite asupra sinelui funcțiile unui „controlor de monede", a unui „argyronom", a cărei meserie este schimbarea banilor şi verificarea valorii fiecărei piese. „Vedeți, când este vorba de bani... am inventat o artă; şi de câte procedee nu se foloseşte argyronomul pentru a-i verifica! Vederea, pipăitul, mirosul şi la sfârşit auzul; aruncă pe jos banul şi ascultă sunetul; nu se mulțumeşte cu o singură încercare, ci o repetă de multe ori, încât îşi face o ureche de muzician". Din nefericire, urmează Epictet, precauțiile pe care suntem gata să ni le luăm când e vorba de bani sunt neglijate când este vorba de suflet. Or, sarcina filosofiei – principalul şi întâiul său *ergon* – va fi chiar exercitarea acestui control *(dokimazein)*[2].

---

[1] Epictet, *Entretiens*, III, 12, 15.
[2] *Ibid.*, I, 20, 7-11; cf. şi III, 3, 1-13.

Pentru a formula ceea ce este în acelaşi timp principiul general şi schema de atitudine, Epictet se referă la Socrate, ca şi la aforismul enunţat în *Apologie*: „O viaţă lipsită de examinare *(anexetastos bios)* nu merită să fie trăită“[1]. De fapt, examinarea de care vorbea Socrate era cea căruia dorea să se supună el însuşi şi alţii, în legătură cu ignoranţa ori cunoaşterea şi cu necunoaşterea acestei ignoranţe. Examinarea de care vorbeşte Epictet este cu totul altceva: aceasta se referă la reprezentări şi urmăreşte „să le pună la încercare“, să le „diferenţieze“ *(diakrinein)* pe unele de altele, evitându-se astfel acceptarea „primei venite“. „Ar trebui ca fiecare reprezentare să poată fi oprită şi să i se spună: «Aşteaptă, lasă-mă să văd cine eşti şi de unde vii», la fel cum paznicii de noapte spun: «Arată-mi actele». Ai de la natură marca obligatorie pentru ca reprezentarea să fie aprobată?“[2]. Totuşi, trebuie precizat că rostul controlului nu trebuie căutat în originea sau în obiectul însuşi al reprezentării, ci în asentimentul ce se cuvine sau nu să i se dea. Când o reprezentare se prezintă spiritului, efortul de distingere, *diakrisis*, va consta în a i se aplica faimoasa normă stoică care marchează separarea între reprezentările care nu depind şi cele care depind de noi. Primele, din moment ce sunt situate deasupra puterii noastre de înţelegere, nu vor fi reţinute, ci respinse, pentru că nu trebuie să devină obiecte ale „dorinţei“ sau „dezgustului“, „atracţiei“ sau „repulsiei“. Controlul este o dovadă de putere şi o garanţie a libertăţii: un mod de te asigura în permanenţă că nu te legi de ceea ce nu depinde de stăpânirea ta de sine. A veghea în permanenţă asupra reprezentărilor tale sau a le verifica trăsăturile specifice, ca şi cum ai autentifica o monedă, nu înseamnă să te întrebi (cum se va întâmpla mai târziu în spiritualitatea creştină) despre originea profundă a ideii; nu înseamnă să încerci să descifrezi un sens ascuns sub reprezentarea aparentă; înseamnă să măsori relaţia dintre sine şi ceea ce este reprezentat, pentru a nu accepta în raportul cu sine decât ceea ce poate depinde de alegerea liberă şi raţională a subiectului.

[1] Platon, *Apologie de Socrate*, 38 a.
[2] Epictet, *Entretiens*, III, 12, 15.

5. Obiectivul comun al acestor practici ale sinelui, prin deosebirile pe care le prezintă ele, poate fi caracterizat de principiul, cu totul general, al transformării de sine – al *epistrophé eis heauton*[1]. Formula pare platoniciană, dar acoperă în majoritatea cazurilor semnificații sensibil diferite. Trebuie înțeleasă, în primul rând, ca o modificare de activitate: nu pentru că ar fi necesară încetarea oricărei alte forme de ocupație, pentru a te consacra în exclusivitate sinelui, ci pentru că în ceea ce faci este bine să ții minte că scopul principal constă în cercetarea sinelui, în raportarea sinelui la sine. Această conversiune implică o deplasare a privirii: nu este nevoie ca individul să se risipească într-o inutilă curiozitate, fie că este vorba de frământările zilnice ale vieții sale ori de viața altora (Plutarh a consacrat un tratat acestei *polupragmosunē*), fie că este curiozitatea ce încearcă să descopere secretele naturii cele mai îndepărtate de existența umană şi de ceea ce contează pentru ea (Demetrius, citat de Seneca, subliniază că natura, care nu ascunde decât secretele inutile, pune la dispoziția ființei umane şi sub privirea sa toate lucrurile pe care trebuie să le cunoască). Dar *conversio ad se* este şi o traiectorie; o traiectorie datorită căreia, scăpând de orice dependență sau aservire, sfârşeşti prin a te regăsi pe tine însuți, ca un port adăpostit de furtuni sau ca o cetate apărată de metereze: „Se află într-o poziție inatacabilă sufletul care, detaşat de lucrurile viitoare, se apără în fortăreața construită de el; armele care îl țintesc cad întotdeauna pe jos. Fortuna nu are brațele atât de lungi cât cred oamenii; nu are putere asupra oamenilor care nu se ataşează de ea. Să facem, aşadar, saltul care, atât cât se poate, ne va arunca departe de ea"[2].

Această raportare la sine, constituind sfârşitul conversiunii şi obiectivul final al tuturor practicilor sinelui, ține şi de o etică a stăpânirii. Totuşi, pentru a o caracteriza, autorii acestei epoci nu se limitează la invocarea formei agonistice a unei victorii asupra forțelor greu de îmblânzit şi a unei dominări capabile să se exercite asupra lor fără contestări posibile. Ea este gândită adesea după mo-

---

[1] Exprimările *epistrophe eis heauton sau epistrephein eis heauton* se întâlnesc la Epictet, *Entretiens*, I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106; Manuel, 41.

[2] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 82, 5.

delul juridic al posesiunii: a fi „al său“ *(suum fieri, suum esse* sunt expresii recurente la Sencca)[1]; individul nu depindc decât de sine însuşi, este *sui juris*; asupra sinelui exercită o putere nelimitată şi neameninţată de nimic; deţine *potestas sui*[2]. Dar, prin aceastā formă, mai curând politică şi juridică, raportul cu sinele este definit şi ca o relaţie concretă ce-i îngăduie cuiva a se folosi de sine ca de un lucru pe care-l are în posesie şi totodată sub ochi. Dacă a se converti la sine înseamnă a se abate de la preocupările exterioarc, de la grijile ambiţiei, de la teama de viitor, individul poate atunci să se întoarcă spre propriul său trecut, să şi-l amintească, să-l desfăşoare după bunul său plac derulându-l şi să aibă cu el o relaţie pe care nu o tulbură nimic: „Este singura parte din viaţa noastră care este sacră şi inviolabilă, care a scăpat tuturor pcripcţiilor omeneşti, carc s-a sustras dominaţiei norocului şi nu o tulbură nici sărăcia, nici teama, nici apariţia bolilor; nu poate fi tulburată, nici răpită; veşnică şi senină este poscsiunea ei “[3]. Iar expcrienţa sinelui care se fonnează în această posesiune nu este doar aceea a unei forţe stăpânite sau a unei suveranităţi exercitate asupra unei puteri gata de revoltă; estc cea a unei plăceri care nu dcpinde decât de sine. Cel care a ajuns ca până la urmă să aibă acces la el însuşi estc, pentru sine, un obiect al plăcerii. Nu numai că se mulţumeşte cu ce este şi acceptă să se limiteze la atât, dar „sc place“ pe sine[4]. Această plăcere, pentru care Scneca foloseştc în gencral tennenii de *gaudium* sau *laetitia* este o starc care nu este însoţită, nici urmată de vreo formă de tulburare în corp sau în suflet; este definită de faptul de a nu fi provocată de nimic carc să fie independent de noi şi care prin urmarc să se sustragă autorităţii noastre; ea se naşte din noi înşine şi în noi înşine[5]. Este caracterizată şi prin faptul că nu

[1] Seneca, *De la brièveté de la vie*, II, 4; *De la tranquillité de l'âme*, XI, 2; *Lettres à Lucilius*, 62, 1; 75, 18.

[2] Seneca, *Dc la brièveté de la vie*, V, 3 *(sui juris)*; *Lettres à Lucilius*, 75, 8 *(In se habere potestatem)*; 32, 5 *(facultas sui)*.

[3] Seneca, *De la brièveté de la vie*, X, 4 şi XV, 5.

[4] Senrca, *Lettres à Lucilius*, 13, 1; 23, 2-3; Epictct, *Entretiens*, II, 18; Marc Aurcliu, *Pensées*, VI, 16.

[5] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 72, 4.

cunoaşte nici grade şi nici schimbare, ci este dată „dintr-o bucată" şi, o dată obținută, nici un eveniment exterior n-o mai poate atinge[1]. Prin aceasta, acest soi de plăcere poate fi pus în opoziție, trăsătură cu trăsătură, cu ceea ce e denumit prin termenul de *voluptas*; acesta desemnează o plăcere a cărei origine se află în afara noastră şi în obiecte a căror prezență nu ne e asigurată: în consecință, o plăcere precară în sine, minată de teama privațiunii şi către care tindem prin forța dorinței ce poate fi satisfăcută sau nu. Acestui gen de plăceri violente, nesigure şi provizorii accesul la sine îi poate substitui o formă de plăcere obținută de la sine în linişte şi pentru totdeauna. „*Disce gaudere*, învață să te bucuri", îi spune Seneca lui Lucilius; „Vreau să nu-ți fi lipsit niciodată bucuria. Aş vrea ca ea să fie peste tot prezentă în casă. Ea va fi peste tot, cu condiția să fie în interiorul tău. Ea nu va înceta nicicând atunci când ai găsit o dată pentru totdeauna locul de unde poți să o iei... Întoarce-ți privirea spre adevăratul bine; fii fericit cu propria ta substanță *(de tuo)*. Dar ce este substanța ta? Tu însuți şi cea mai bună parte din tine"[2].

*

În cadrul acestei cultivări a sinelui, al temelor şi al practicilor sale s-au dezvoltat, în primele secole ale erei noastre, reflecțiile asupra moralei plăcerilor; din această perspectivă trebuie să privim pentru a înțelege transformările care au putut afecta această morală. Ceea ce la prima vedere poate fi privit ca o severitate marcată, o austeritate, o exigență mai strictă nu trebuie interpretat, de fapt, ca o coerciție la interdicții; domeniul a ceea ce trebuia apărat nu s-a extins şi nu s-a căutat organizarea unor sisteme de prohibiție mai autoritare şi mai eficace. Schimbarea interesează în special maniera în care individul trebuie să se constituie ca subiect moral. Dezvoltarea cultivării sinelui a avut efect nu prin consolidarea a ceea ce poate stăvili dorința, ci prin unele modificări ale elementelor constitutive ale subiectivității morale. Să fi fost o ruptură cu

---

[1] *Ibid.*, 72. Cf. şi *De la vie heureuse*, III, 4.

[2] *Lettres à Lucilius*, 23, 3-6; 124, 24. Despre critica voluptății: *De la vie heureuse*, XI, 1-2.

etica tradițională a stăpânirii de sine? În mod sigur nu; ci doar o deplasare, o intransigență și o diferență de accentuare.

Plăcerea sexuală ca substanță etică este și va fi totdeauna din categoria forței – a forței împotriva căreia trebuie să se lupte și asupra căreia subiectul trebuie să-și asigure dominarea; însă, în acest joc al violenței, al excesului, al revoltei și al luptei, se subliniază din ce în ce mai insistent slăbiciunea și fragilitatea individului, precum și nevoia lui de a fugi, de a se sustrage, de a se proteja și de a fi în siguranță. Morala sexuală cere încă, și va cere întotdeauna, ca subiectul să se supună unei anumite arte de a trăi, care definește criteriile estetice și etice ale existenței; dar această artă se referă tot mai mult la principii universale ale naturii sau ale rațiunii, la care toți trebuie să se supună în același fel, indiferent de statut. În ceea ce privește definirea travaliului care trebuie exercitat asupra propriei ființe, și acesta suferă, prin cultivarea sinelui, o anumită modificare: prin exercițiile de abstinență și de stăpânire de sine care constituie necesara *askesis*, locul lăsat cunoașterii de sine devine mai important: sarcina de a se pune la încercare, de a se examina, de a se controla printr-o serie de exerciții bine definite așează problema adevărului – adevărul a ceea ce ești, ce faci, ce ești capabil să faci – în centrul constituirii subiectului moral. În fine, rezultatul acestei elaborări este acum și totdeauna definit de suveranitatea individului asupra lui însuși; aceasta, însă, se extinde într-o experiență în care raportarea la sine capătă forma nu numai a unei dominări, ci și a unei desfătări lipsite de dorință și frământare.

Suntem încă departe de o experiență a plăcerilor sexuale în care acestea vor fi asimilate răului, în care comportamentul va trebui să se supună formei universale a legii și descifrarea dorinței va fi o condiție absolut necesară pentru a se ajunge la o existență purificată. Totuși, se poate vedea deja cum problema răului începe să frământe vechea temă a forței, cum problema legii începe să devieze tema artei și a lui *technē*, cum chestiunea adevărului și principiul cunoașterii de sine se dezvoltă în practicile de asceză. Mai înainte, însă, se cuvine să vedem în ce context și din ce motive s-a dezvoltat astfel cultivarea sinelui, chiar în forma pe care am văzut-o.

III

SINELE ŞI CEILALŢI

Cu privire la această dezvoltare a cultivării sinelui şi la transformarea operată în etica plăcerilor, lucrările istoricilor pot sugera mai multe raţiuni. Două, mai ales, par importante: modificările în practica matrimonială şi modificările în regulile jocului politic. Mă voi mărgini, în acest scurt capitol, referitor la aceste două teme, să reiau unele elemente împrumutate din cercetări istorice anterioare şi să schiţez propunerea unei ipoteze de ansamblu. Nu cumva importanţa nouă acordată căsătoriei şi cuplului şi o anumită redistribuire a rolurilor politice au provocat în această morală, care era în mod fundamental o morală a bărbaţilor, o problematizare nouă a raportării la sine? S-ar putea ca ele să fi suscitat nu a repliere asupra sinelui, ci un mod nou al individului de a se gândi pe sine în relaţia cu femeia, cu ceilalţi, cu evenimentele şi cu activităţile civice şi politice şi un alt mod de a se considera ca subiect al plăcerilor sale. Cultivarea sinelui n-ar fi „consecinţa“ necesară a acestor modificări sociale; ea n-ar fi nici exprimarea lor ideologică; ar constitui, prin raportare la ele, un răspuns original sub forma unei noi stilistici a existenţei.

1
Rolul matrimonial

Este dificil de spus care era în civilizația elenistică sau romană, conform diferitelor regiuni și straturi sociale, extinderea reală a practicii matrimoniale. Istoricii au putut repera, totuși, – acolo unde documentația a îngăduit – anumite transformări privind fie formele instituționale, fie organizarea raporturilor conjugale, fie semnificația și valoarea morală care le era acordată.

Mai întâi, punctul de vedere instituțional. Act privat, relevând de familie, de autoritea sa, de regulile practicate de ea și recunoscute ca aparținându-i, căsătoria nu făcea apel la intervenția puterilor publice nici în Grecia, nici la Roma. În Grecia exista o practică „menită să asigure stabilitatea *oikos*-ului", ale cărei două acte fundamentale și vitale evidențiau, unul transferul către soț al tutelei exercitate până atunci de tată, iar celălalt actul de a o da efectiv pe soție, soțului ei, ca pe o posesiune[1]. Constituia, deci, o „tranzacție privată, o afacere încheiată între doi capi de familie, unul adevărat, tatăl fetei, și altul virtual, viitorul soț"; această afacere particulară era „fără nici o legătură cu organizarea politică și socială"[2]. La fel, J.A. Crook și P. Veyne amintesc că la început căsătoria romană nu era decât o stare de fapt „dependentă de intenția păr-

[1] J.-P. Broudehoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, pp. 6-17.

[2] Cl. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 4.

ților“ și „marcată de o ceremonie“, antrenând „efecte de drept“, fără ca pentru acest lucru să fie „un act juridic“[1].

Încetul cu încetul, în lumea elenistică, mariajul își face loc în interiorul sferei publice. Astfel depășește cadrul familiei, având efectul paradoxal că autoritatea acesteia este „în mod public“ sancționată, dar și relativ limitată. Pentru lumea elenistică, Cl. Vatin vede această evoluție sprijinindu-se pe recurgerea la ceremonii religioase, care servesc, într-un anume fel, drept intermediar între actul privat și instituția publică; rezumând această transformare, ale cărei rezultate pot fi constatate în secolele II și I înainte de Christos, el scrie: „Este clar că de atunci căsătoria a depășit cadrul instituțiilor familiale, iar căsătoria religioasă alexandrină, care este, poate, un vestigiu al mariajului privat antic, este și o instituție civică: fie printr-un funcționar, fie printr-un preot, întotdeauna cetatea este cea care confirmă căsătoria“. Comparând datele despre orașul Alexandria cu cele privind societatea rurală, adaugă: „Sub diverse variante, asistăm în *chōra* și în capitală la un fenomen de evoluție rapidă a instituției private în instituție publică“[2].

La Roma, se poate constata o evoluție, în ansamblu, de același tip, chiar dacă ia drumuri diferite și chiar dacă, până târziu, căsătoria continuă să fie esențialmente „o ceremonie privată, o sărbătorire“[3]. Un ansamblu de măsuri legislative marchează, puțin cu puțin, puterea autorității publice asupra instituției matrimoniale. Faimoasa lege *de adulteriis* este una dintre manifestările acestui fenomen. Manifestare cu atât mai interesantă cu cât, condamnând pentru adulter femeia măritată care are relații cu un alt bărbat și bărbatul care are relații cu o femeie măritată (dar nu și bărbatul căsătorit care ar avea relații cu o femeie necăsătorită), această lege nu propune nimic nou în ceea ce privește aprecierea faptelor. Ea reia cu exactitate schemele tradiționale de apreciere etică și se li-

---

[1] J.A. Crook, *Law and Life of Rome*, p. 99 sq. P. Veyne, *„L'amour à Rome“*, *Annales E.S.C.*, 1978, 1, pp. 39-40.

[2] Cl. Vatin, *op.cit.*, pp. 177-178.

[3] P. Veyne, *loc. cit.*

mitează să transfere puterii publice o sancțiune care releva până atunci de autoritatea familială.

Această „publicizare“ progresivă a căsătoriei însoțeşte şi alte transformări în care ea este în acelaşi timp efectul, legătura şi instrumentul. Se pare că, atât cât ne permit documentele să stabilim, practica mariajului sau a concubinajului pe o bază regulată s-a generalizat sau, cel puțin, s-a răspândit în straturile cele mai importante ale populației. În vechea sa formă, căsătoria nu prezenta interes şi nici rațiune de a fi decât în măsura în care, fiind un act privat, producea efecte de drept sau cel puțin de statut: transmiterea numelui, zămislirea de moştenitori, organizarea unui sistem de legături, unirea averilor. Ceea ce nu avea sens decât pentru aceia care puteau dezvolta strategii în asemenea domenii. După cum mai spune P. Veyne: „În societatea păgână nu se căsătorea toată lumea, departe de asta... Căsătoria, atunci când se realiza, corespundea unui obiectiv privat: transferul patrimoniului mai curând descendenților decât altor membri ai familiei ori fiilor prietenilor; şi tot astfel unei politici de castă: perpetuarea castei cetățenilor“[1]. Era vorba, pentru a relua spusele lui J. Boswell, de o căsătorie care, pentru clasele superioare, „era în mare măsură dinastică, politică şi economică“[2]. În ceea ce priveşte clasele sărace, oricât de puține informații am poseda despre practica lor matrimonială, putem presupune, aşa cum o face S.B. Pomeroy, că doi factori contradictorii erau în măsură să aibă un rol aici, factori care amândoi trimiteau la funcțiile economice ale căsătoriei: soția şi copiii puteau constitui o mână de lucru utilă pentru bărbatul liber şi sărac; pe de altă parte, însă, „exista un nivel economic sub care un bărbat nu poate spera să întrețină o soție şi copii“[3].

Imperativele economico-politice care structurau căsătoria (făcând-o necesară în unele cazuri şi în altele inutilă) şi-au mai pierdut din importanță atunci când, în clasele privilegiate, statutul şi

---

[1] *Ibid.*

[2] J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, p. 62.

[3] S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, 1975, p. 133.

bogăția au început să fie mai mult dependente de proximitatea suveranului, de „cariera“ civilă ori militară sau de succesul în afaceri, decât de simpla alianță între grupuri familiale. Mai puțin grevat de diverse strategii, mariajul devine ceva mai „liber“: liber în alegerea soției, liber în decizia de a se căsători şi în motivele personale de a o face. S-ar putea ca şi în clasele mai puțin favorizate, căsătoria să fi devenit – dincolo de motivele economice ce o puteau face să apară importantă – o formă de legătură a cărei valoare era stabilită de faptul că definea şi menținea raporturi personale puternice, implicând viața comună, sprijinul reciproc, suportul moral. În orice caz, studierea inscripțiilor de pe monumentele funerare a demonstrat o relativă frecvență şi stabilitatea căsătoriilor în medii care nu aparțineau aristocrației[1]; există mărturii şi despre căsătorii între sclavi[2]. Oricare ar fi răspunsul care poate fi dat la chestiunea extinderii practicii matrimoniale, aparent aceasta devenise mai uşor accesibilă; pragurile care o făceau „interesantă“ au fost coborâte.

Rezultă de aici că mariajul apare din ce în ce mai mult ca o uniune liber consimțită între doi parteneri a căror inegalitate se atenuează până la un anume punct, fără ca pentru acest motiv să dispară. Se pare că în lumea elenistică, şi ținând seama de numeroasele diferențe locale, statutul femeii a câştigat în independență, prin comparație cu ceea ce era în perioada clasică – şi mai ales în raport cu situația din Atena. Această relativă modificare ține mai întâi de faptul că poziția bărbatului-cetățean şi-a pierdut parțial importanța politică; dar şi, în al doilea rând, de o consolidare a situației femeii – a rolului său economic şi a independenței sale juridice. Potrivit opiniei unor istorici, documentele ar arăta că rolul tatălui soției devine din ce în ce mai puțin decisiv în căsătorie. „Era ceva curent ca un tată, în calitate de păzitor instituțional, să-şi dea fata în căsătorie. Unele contracte, însă, se încheiau pur şi simplu între un bărbat şi o femeie care conveneau să-şi împartă viața. Dreptul unei fiice măritate de a-şi hotărî soarta, contrar autorității paterne, începe să

[1] *Ibid.*, p. 209.
[2] P. Veyne, *loc. cit.*, p. 40; S.B. Pomeroy, *op.cit.*, p. 193.

se afirme din ce în ce mai mult. După legile ateniene, romane şi egiptene, tatăl era abilitat să anuleze căsătoria fiicei sale, împotriva voinței acesteia. Totuşi, mai târziu, în Egiptul aflat sub ocupație romană, dar unde se respecta legea egipteană, autoritatea tatălui asupra unei fiice măritate era contestată de decizii judecătoreşti stipulând că voința femeii era factorul determinant. Dacă voia să rămână măritată, putea s-o facă"[1]. Căsătoria se încheie din ce în ce mai mult ca un contract dorit de cei doi soți care se angajează personal în el. *Ekdosis*, obiceiul prin care fata era dată în mod solemn de tată sau tutore soțului, „tinde să dispară"; iar contractul cu aspect esențialmente financiar care o însoțea în mod tradițional sfârşeşte prin a se păstra numai în căsătoriile înregistrate în scris, în care sunt introduse clauze privind persoanele. Nu numai că femeile îşi primesc zestrea, de care dispun din ce în ce mai liber în cadrul căsătoriei şi care, aşa cum prevăd unele contracte, va fi restituită în caz de divorț, dar îşi pot recupera şi partea lor de moştenire.

Cât despre îndatoririle impuse soților prin contractul de căsătorie, studiul lui Cl. Vatin evidențiază o evoluție semnificativă în Egiptul elenistic. În documente de la sfârşitul secolului al VI-lea sau din secolul al III-lea înainte de Christos, angajamentele femeii implicau supunerea față de soț, interdicția de a ieşi din casă, ziua sau noaptea, fără permisiunea acestuia, excluderea oricărui raport sexual cu un alt bărbat, obligația de a nu ruina gospodăria şi de a nu-şi dezonora soțul. În schimb, acesta trebuia să-şi întrețină soția, să nu-şi aducă o concubină în casă, să n-o maltrateze pe soția sa şi să nu aibă copii din relațiile extraconjugale. Mai târziu, contractele studiate stipulează obligații cu mult mai stricte din partea soțului. Este precizată obligația lui de a satisface necesitățile soției sale; dar mai este specificată şi interdicția de a avea o amantă sau un iubit şi de a poseda o altă locuință (în care ar putea întreține o concubină). După cum notează Cl. Vatin, în acest tip de contract „este pusă sub semnul întrebării libertatea sexuală a bărbatului; soția va fi acum la fel de posesivă ca şi soțul". Contractele de căsătorie,

[1] S.B. Pomeroy, *op.cit.*, p. 129.

astfel modificate, îi fac să intre pe cei doi, soț și soție, într-un sistem de îndatoriri sau obligații care, desigur, nu sunt egale, dar sunt împărțite. Iar această împărțire se face nu în numele respectului datorat familiei, al cărui reprezentant este, într-un anume fel, fiecare dintre soți care este angajat în căsătorie, ci în vederea cuplului, a stabilității și reglementării sale interne[1].

Asemenea îndatoriri, afirmate explicit, pretind și revelează din partea soților forme de viață conjugală mai strânse decât în trecut. Prescripțiile n-ar putea fi formulate în contracte dacă n-ar corespunde deja unei atitudini noi; în același timp, îi îndatorau pe fiecare dintre soți în așa fel, încât ele înscriau în viața lor, cu mult mai limpede decât în trecut, realitatea cuplului. Instituționalizarea mariajului prin consimțământ reciproc, scrie Cl. Vatin, face „să apară ideea că există o comunitate conjugală și că această realitate, constituită de cuplu, are o valoare superioară celei a componentelor sale"[2]. O evoluție similară a revelat P. Veyne în societatea romană: „În epoca Republicii, fiecare soț avea un rol definit, iar acesta o dată împlinit, relațiile afective dintre ei erau lăsate la voia întâmplării... În vremea Imperiului.... funcționarea căsătoriei este considerată ca bazându-se pe buna înțelegere și pe legea inimii. Astfel se naște o idee nouă: cuplul constituit din stăpânul și stăpâna casei"[3].

Multiple ar fi, așadar, paradoxurile care se ivesc în evoluția practicii matrimoniale. Ea își caută cauțiunile în autoritatea publică și devine o afacere din ce în ce mai importantă în viața privată. Se eliberează de obiectivele economice și sociale care o valorizau și, în același timp, se generalizează. Creează mai multe constrângeri pentru soți, dar totodată prilejuiește atitudini mai favorabile, ca și cum, cu cât este mai exigentă, cu atât este mai atractivă. Căsătoria devine astfel mai generală ca practică, mai publică în calitate de instituție, mai privată ca mod de existență, mai puternică în a-i lega pe soți și, în consecință, mai eficace în a izola cuplul în câmpul celorlalte relații sociale.

---

[1] Cl. Vatin, *op.cit.*, pp. 203-206.

[2] *Ibid.*, p. 274.

[3] P. Veyne, „L'amour à Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1.

Este, în mod evident, dificil de măsurat cu precizie amploarea acestui fenomen. Documentația accesibilă duce spre câteva arii geografice privilegiate; şi nu pune în lumină decât anumite straturi ale populației. Am face o speculație dacă am afirma că este o mişcare universală şi masivă, chiar dacă, chiar şi având acest caracter lacunar şi dispersat, indicațiile sunt destul de convergente. Oricum, dacă ar fi să ne luăm după alte texte din primele secole ale erei noastre, căsătoria părea să fi devenit pentru bărbați – pentru că nu dispunem decât de mărturia lor – un focar de experiențe mai importante, mai intense, mai dificile şi mai problematice. Prin căsătorie nu trebuie să înțelegem numai instituția utilă familiei sau cetății, nici activitatea casnică desfăşurată în cadrul şi după regulile unei bune gospodării, ci „starea" de căsătorie ca formă de viață, existență împărtăşită, legătură personală şi poziția respectivă a partenerilor în această relație. Nu înseamnă, aşa cum am văzut, că viața matrimonială excludea, conform vechii scheme, sentimentul şi apropierea între soți. Se pare, însă, că în forma ideală propusă de Xenofon, aceste sentimente erau direct legate de exercitarea statutului soțului şi de autoritatea ce-i era conferită: puțin cam patern față de tânăra-i soție, Ischomah o învață cu răbdare ce avea de făcut şi în măsura în care ea îşi va interpreta bine rolul inerent îndatoririlor sale de stăpână a casei, el îi va răspunde cu un respect şi o afecțiune nedezmințite până la sfârşitul zilelor lor. În literatura epocii imperiale, se găsesc mărturii ale unei experiențe mult mai complexe a căsătoriei: căutările unei etici a „onoarei conjugale" se manifestă prin reflecțiile asupra menirii soțului, asupra naturii şi a formei de ataşament ce-l leagă de soție, asupra pendulării între o superioritate naturală şi statutară totodată şi o afecțiune ce poate merge până la nevoie şi dependență.

Am putea aminti astfel imaginea înfățişată, în anumite scrisori ale sale, de Pliniu, despre el însuşi ca „individ conjugal" şi am putea să o comparăm cu portretul altui bun soț, Ischomah. În faimoasa scrisoare adresată soției sale pentru a-i deplânge absența, imaginea care transpare nu mai este, ca în alte scrisori, aceea a unui bărbat care-şi ia soția docilă şi admiratoare a sa drept martor al lucrărilor

sale literare şi a succeselor la tribună; este imaginea un bărbat legat de soţia sa printr-un ataşament puternic şi o dorinţă fizică atât de vie, încât nu se poate împiedica s-o caute zi şi noapte, chiar dacă ea nu mai e acolo: „N-ai să crezi cât de mult îmi lipseşti; în primul rând fiindcă te iubesc şi apoi fiindcă nu suntem obişnuiţi să trăim separat. Iată de ce o mare parte din noapte pentru mine trece în stare de veghe, în încercarea de a-mi înfăţişa imaginea ta; şi de ce, în plină zi, la ora când obişnuiam să vin să te văd, picioarele mă poartă singure spre apartamentul tău; de ce, trist şi îndurerat de parcă mi-ai închis uşa, mă întorc în camera ta goală. În rare momente nu sufăr acest chin: când sunt în forum, absorbit de procesele prietenilor mei. Imaginează-ţi aşadar cum este viaţa mea dacă am ajuns să-mi caut odihna în muncă şi consolarea în necazuri şi griji"[1]. Exprimările din această scrisoare merită reţinute. Specificitatea unei relaţii conjugale personale, intense şi afective, independentă de statutul şi de autoritatea maritală, dar şi de responsabilităţile casei apare foarte limpede aici; dragostea este cu grijă diferenţiată de ceea ce este viaţa obişnuită în comun, chiar dacă ambele contribuie în mod legitim la a face prezenţa soţiei preţioasă şi absenţa ei dureroasă. Pe de altă parte, Pliniu subliniază numeroase indicii recunoscute ca făcând parte în mod tradiţional din pasiunea amoroasă: imaginile care-i obsedează nopţile, mişcările involuntare de du-te-vino, căutarea partenerului pierdut; or, aceste comportamente, ţinând de imaginea clasică şi negativă a pasiunii, sunt înfăţişare aici drept pozitive; sau, mai degrabă, suferinţa bărbatului, avântul pasional de care este cuprins, faptul că e dominat de dorinţă şi suferinţă sunt prezentate ca dovezi pozitive ale afecţiunii conjugale. În sfârşit, între viaţa matrimonială şi activitatea publică, Pliniu afirmă nu un principiu comun care să unifice conducerea căminului şi autoritatea asupra altora, ci un joc complex al substituirii şi al compensării: lipsit de fericirea pe care i-o oferă prezenţa soţiei acasă, el se cufundă în rezolvarea treburilor publice; dar suferinţa sa trebuie să fie foarte adâncă, din moment ce-şi află în necazurile vieţii din afara casei alinarea tristeţii personale.

[1] Pliniu, *Lettres*, VII, 5.

În multe alte texte, se vede cum relația dintre soți se detașează de funcțiile matrimoniale, de autoritatea statutară a soțului și de conducerea rațională a gospodăriei, pentru a se prezenta ca o relație singulară, care are forța, problemele, greutățile, îndatoririle, câștigurile și plăcerile proprii. Am putea cita și alte scrisori ale lui Pliniu, sau am putea sublinia aluzii la Lucan ori Tacit; am mai putea să ne referim și la poezia iubirii conjugale pe care o regăsim la Stasius: căsătoria apare aici ca unirea a două destine într-o pasiune nestrămutată, în care soțul își recunoaște înrobirea afectivă: „Venus ne-a unit în floarea vieții noastre; Venus ne va apăra și la apusul vieții. Legile tale m-au aflat mulțumit și supus *(libens et docilis)*; nu voi sfărma o legătură pe care o simt din ce în ce mai tare în fiecare zi... Pământul m-a născut pentru tine *(creavit me tibi)*: el ne-a înlănțuit destinele pentru totdeauna“[1].

În mod evident, nu în asemenea texte trebuie căutată o reprezentare reală a vieții matrimoniale în epoca Imperiului. Sinceritatea pe care o afișează n-are valoare de mărturie. Acestea sunt texte care proclamă în mod voit un ideal conjugal. Trebuie înțelese nu ca reflectarea unei situații, ci ca formularea unei exigențe, și doar cu acest titlu fac parte din realitate. Ele arată că mariajul este interogat ca un mod de viață a cărui valoare nu este nici exclusiv și nici esențialmente legată de funcționarea *oikos*-ului, ci de relația dintre doi parteneri; mai arată și că, în această legătură, bărbatul trebuie să-și regleze conduita nu numai pornind de la statutul său, de la privilegiile și funcțiile domestice, dar și de la un „rol relațional“ față de soția sa; mai demonstrează în sfârșit că acest rol nu are numai o funcție de formare, de educație, de direcționare, ci că se înscrie într-un joc complex de reciprocitate afectivă și de dependență reciprocă. Or, dacă este adevărat că reflecția morală asupra bunei comportări în căsătorie își căutase multă vreme principiile într-o analiză a „gospodăriei“ și a necesităților ei, devine comprehensibilă apariția unui nou tip de probleme în care este vorba de a se defini maniera prin care bărbatul se va putea constitui ca subiect moral în relația conjugală.

[1] Stasius, *Silves*, III, 3, v. 23-26 și 106-107.

2
Jocul politic

Este un fapt cunoscut declinul cetăților-state ca entități autonome, începând cu secolul al III-lea î. de Chr. Adesea se vede în acest declin rațiunea unui recul general al vieții politice acolo unde activitățile civice constituiseră pentru cetățeni o adevărată meserie; se recunoaşte în acest fapt motivul decadenței claselor în mod tradițional dominante; se caută consecințele într-o mişcare de repliere în sine, prin care reprezentanții acestor grupuri privilegiate ar fi transformat pierderea efectivă a autorității în retragere voluntară, punând astfel din ce în ce mai mare preț pe existența personale şi pe viața privată. „Prăbuşirea cetății-stat era inevitabilă. În general, oamenii se simțeau sub sabia unor puteri mondiale pe care nu le puteau controla şi nici măcar modifica... Domnea hazardul... Filosofii perioadei elenistice erau esențialmente filosofi ai schimbării, iar principalul mijloc al acestei evaziuni era cultivarea autonomiei"[1].

Dacă cetățile-stat – acolo unde existau – şi-au pierdut, începând cu secolul al III-lea, o parte din autonomie, ar fi în mod evident discutabilă reducerea la acest fenomen a esențialului transformărilor care au avut loc, în epoca elenistică şi romană, în domeniul structurilor politice; de asemenea, ar fi inadecvat să căutăm aici principiul explicativ al schimbărilor produse în gândirea morală şi în practicarea cultivării sinelui. În realitate – şi în privința acestui punct va trebui să facem referire la lucrările istoricilor care au schițat în trecere marea figură nostalgică a cetății-stat, pe care

---

[1] J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, pp. 135-137.

secolul al XIX-lea o conturase cu grijă – organizarea monarhiilor elenistice, apoi a Imperiului roman nu poate fi analizată, pur şi simplu, în termenii negativi ai decadenței vieții civice şi ai confiscării puterii de către instanțe statale din ce în ce mai îndepărtate. Dimpotrivă, trebuie să subliniem faptul că activitatea politică locală n-a mai fost sufocată de instaurarea şi întărirea acestor mari structuri de ansamblu; viața cetăților, cu regulile sale instituționale, cu mizele şi luptele sale, nu a dispărut ca urmare a lărgirii cadrului în care se înscrie şi nici ca o urmare a dezvoltării unei puteri de tip monarhic. Angoasa în fața unui univers prea vast, care şi-ar fi pierdut comunitățile politice constitutive, ar putea foarte bine să fie un sentiment atribuit retrospectiv oamenilor din lumea greco-romană. Grecii din epoca elenistică n-au avut de ce să se retragă din „lumea fără cetăți a marilor imperii" pentru excelenta rațiune că „elenismul era o lume a cetăților"; şi, criticând ideea că filosofia ar fi constituit, după prăbuşirea sistemului cetăților, „un adăpost contra furtunii", F.H. Sandbach subliniază în primul rând că, în trecut, „cetățile-state nu oferiseră niciodată siguranță" şi că apoi ele au continuat să fie forma primă şi normală a organizării sociale „chiar după ce puterea militară a trecut în mâinile marilor monarhii"[1].

Mai degrabă decât la o reducere sau la o anulare a activităților politice ca rezultate ale unui imperialism centralizat, ar trebui să ne gândim la organizarea unui spațiu complex: mult mai vast, mult mai puțin discontinuu, mult mai puțin închis decât era cel al micilor cetăți-state, acesta este mai suplu, mai diferențiat, mai puțin ierarhizat cu strictețe decât va fi mai târziu Imperiul autoritar şi birocratic pe care oamenii de stat au încercat să-l organizeze după marea criză din secolul al III-lea. Este un spațiu în care focarele de putere sunt multiple, în care activitățile, tensiunile şi conflictele sunt numeroase, dezvoltate după mai multe dimensiuni şi unde echilibrul este obținut prin tranzacții variate. În orice caz, este un fapt sigur că monarhiile elenistice au încercat mult mai puțin să suprime, să înfrâneze sau chiar să organizeze de sus până jos puterile

[1] F.H. Sandbach, *The Stoics*, p. 23.

locale, cât să se sprijine pe ele şi să le utilizeze drept intermediar şi puncte de legătură pentru colectarea tributurilor regulate, pentru perceperea impozitelor extraordinare şi pentru furnizarea celor necesare aprovizionării armatelor[1]. Este de asemenea sigur că, în general, imperialismul roman s-a orientat spre soluţii de acest gen mai mult decât spre exercitarea unei administraţii directe; politica de municipalizare a fost o linie destul de constantă, în scopul stimulării vieţii politice a oraşelor în cadrul mai larg al Imperiului[2]. Chiar dacă discursul lui Dion Cassius, pus de acesta în gura lui Mecena, prezintă anacronisme în raport cu politica ce-i fusese sugerată lui Augustus şi urmată efectiv, el reprezintă foarte bine câteva mari tendinţe ale guvernării imperiale în cursul primelor două secole: a căuta „ajutoare şi aliaţi", a da asigurări că cei mai importanţi cetăţeni vor ajunge la conducere, a-i convinge „pe cei conduşi că nu vor fi trataţi ca sclavii", ci vor fi împărtăşi avantajele şi autoritatea, făcându-i să creadă că „ei formează un unic şi mare oraş"[3].

O are de acum înainte se poate vorbi despre declinul aristocraţiilor tradiţionale, despre deposedarea politică al căror obiect au fost şi despre replierea în sine, drept consecinţă? Existau, desigur, factori economici şi politici de transformare: eliminarea opozanţilor şi confiscarea de bunuri au avut importanţa lor. Au mai existat şi factori de stabilitate: importanţa bunurilor funciare din patrimoniu[4], sau faptul că în societăţile de acest fel, averea, influenţa, prestigiul, autoritatea şi puterea erau în mod constant legate. Însă fenomenul cel mai important şi mai decisiv pentru noile accentuări ale reflecţiei morale nu privesc dispariţia claselor tradiţional conducătoare, ci schimbările observate în condiţiile de exercitare a puterii. Aceste schimbări se referă în primul rând la recrutare, din moment ce trebuie satisfăcute necesităţile unei administraţii complexe şi extinse; se pare că Mecena i-ar fi spus lui Augustus: trebuie cres-

[1] M. Rostovtzeff, *Social and Economical History of the Hellenistic World*, II, pp. 1305-1306.

[2] J. Gagé, *Les Classes sociales à Rome*, pp. 155 sq.

[3] Dion Cassius, *Histoire romaine*, LII, 19.

[4] R. MacMullen, *Roman Social Relations*, pp. 125-126.

cut numărul senatorilor şi cavalerilor, atât cât este necesar pentru a exercita guvernarea la momentul potrivit şi în maniera potrivită[1]; se ştie că, de fapt, aceste grupuri s-au extins într-o mare proporţie în primele secole, chiar dacă, prin comparaţie cu ansamblul populaţiilor, n-au constituit niciodată decât o infimă minoritate[2]. Modificările au afectat şi misiunea pe care o aveau grupurile şi locul ocupat în jocul politic: în raport cu împăratul, cu anturajul şi consilierii săi, cu reprezentanţii săi direcţi; în interiorul unei ierarhii unde concurenţa este desigur puternică, dar într-un alt mod decât într-o societate agonistică; sub forma funcţiilor revocabile, care depind, de multe ori în mod nemijlocit, de bunul plac al principelui; şi aproape întotdeauna în situaţia de intermediar între o putere superioară, căreia trebuie să-i transmită sau să-i execute ordinele, şi indivizi sau grupuri de la care trebuie să obţină obedienţa. Administraţia romană avea nevoie de o *„managerial aristocracy“*, cum spune Syme, o aristocraţie de serviciu care „pentru a conduce lumea“ va furniza diferitele categorii de agenţi necesari – „ofiţeri în armată, administratori financiari şi guvernatori de provincie“[3].

Iar dacă vrem să înţelegem interesul acestor elite faţă de etica personală, morala comportării cotidiene, viaţa privată şi plăceri, nu trebuie să vorbim neapărat de decadenţă, frustrare şi izolare posacă, ci mai degrabă de căutarea unui nou mod de a gândi raportul cel mai potrivit cu statutul, funcţiile, activităţile şi obligaţiile lor. În vreme ce vechea etică implica o articulare foarte strânsă a puterii asupra sinelui şi a puterii asupra celorlalţi şi trebuia, prin urmare, să se refere la o estetică a vieţii în conformitate cu statutul, regulile noului joc politic fac mai dificilă definirea raporturilor între ceea ce este individul, ceea ce poate face şi ceea ce trebuie făcut; constituirea sinelui ca subiect etic al propriilor acţiuni devine mai problematică.

R. MacMullen a insistat asupra a două caractere fundamentale ale societăţii romane: viaţa trăită public şi puternica „verticalitate“ a diferenţelor, într-o lume în care prăpastia dintre un număr res-

[1] Dion Cassius, *Histoire romaine*, LII, 19.
[2] C. G. Starr, *The Roman Empire*, p. 64.
[3] R. Syme, *Roman Papers*, II, p. 1576.

trâns de bogați şi marea masă a săracilor n-a încetat să se adâncească[1]. La intersecția dintre aceste două trăsături, este de înțeles importanța acordată diferențelor de statut, ierarhiei, semnelor vizibile şi punerii lor în scenă, atentă şi ostentativă[2]. Putem presupune că din momentul când noile condiții ale vieții politice modificau raporturile între statut, funcții, autoritate şi îndatoriri, s-au produs două fenomene opuse. Ele sunt constatate într-adevăr – în însuşi antagonismul lor – de la începutul epocii imperiale. Pe de o parte, o accentuare a tot ce-i îngăduie individului să-şi stabilească identitatea de partea statutului său şi a elementelor care-l arată în modul cel mai vizibil; individul caută cea mai bună adecvare la propriul statut printr-un întreg ansamblu de semne şi indicii care relevă de înfățişare, de îmbrăcăminte şi habitat, de generozitatea şi mărinimia arătate, de cheltuielile făcute etc. Referitor la aceste comportamente prin care se manifesta superioritatea asupra celorlalți, MacMullen a arătat cât de frecvente erau în aristocrația romană şi cât de exacerbate au fost ele. Dar, la extrema opusă, aflăm atitudinea care consta, dimpotrivă, în a fixa ce este individul printr-o pură raportare la sine: în acest caz este vorba de a se constitui şi de a se recunoaşte ca subiect al propriilor sale acțiuni nu printr-un sistem de semne ce marchează puterea asupra altora, ci printr-o relație cât mai independentă posibil față de statutul şi de formele sale exterioare, deoarece se înfăptuieşte în suveranitatea exercitată asupra sinelui. Noilor forme ale jocului politic şi dificultăților de a se gândi pe sine ca subiect de activitate, între origine şi funcții, posibilități şi îndatoriri, îndatoriri şi drepturi, prerogative şi subordonări, li s-a răspuns printr-o intensificare a tuturor însemnelor distinctive şi recognoscibile ale statutului, sau prin căutarea unei raportări adecvate la sine.

Cele două atitudini au fost deseori privite şi descrise ca fiind în strictă opoziție una față de alta. Astfel, Seneca spune: „Să căutăm

---

[1] R. MacMullen, *op.cit.*, p. 93.

[2] *Ibid.*, p. 110, cu referiri la Seneca, *Lettres*, 31, 11; Epictet, *Entretiens*, III, 14, 11; IV, 6,4.

ceva care să nu se degradeze pe zi ce trece şi care să nu poată fi oprit de nimic. Ce este acest lucru? Este sufletul, şi prin asta înțeleg un suflet curat, bun şi mare. Nu l-am putea numi decât spunând: este un zeu care a devenit oaspetele unui trup muritor. Acest suflet poate sălăşlui în trupul unui cavaler roman, ca şi în cel al unui libert sau al unui sclav. Ce este un cavaler roman, ce este un libert, ce este un sclav? Doar nişte nume apărute din orgoliu şi nedreptate. Din cea mai umilă locuință te poți ridica până la ceruri. Sus, aşadar "[1]. Această manieră de a fi era revendicată şi de Epictet, opunându-l aceleia a unui interlocutor real sau fictiv: „Treaba ta este să trăieşti în palate de marmoră, să veghezi ca sclavii şi clienții să te servească, să porți haine care atrag privirile, să ai numeroşi câini de vânătoare, cântăreți la citeră şi actori. Oare pun eu în discuție, întâmplător, toate acestea? Oare, întâmplător, te-a interesat pe tine să raționezi cu propria ta judecată?"[2].

Adesea însemnătatea căpătată de tema întoarcerii către sine sau a atenției ce trebuie arătată sinelui, din gândirea elenistică şi romană, este interpretată ca o alternativă la activitatea civică şi la responsabilitățile politice. Este adevărat că în unele curente filosofice aflăm recomandarea de a se abate de la treburile publice, de la necazurile şi patimile pe care le suscită acesta. Dar nu în alegerea între participare şi abținere rezidă principala linie de despărțire; şi nu prin opoziție cu viața activă îşi propune cultivarea sinelui valorile propriii şi practicile. Mai curând, ea încearcă să definească principiul unei relații cu sinele care va îngădui să se fixeze formele şi condițiile în care vor fi posibile sau imposibile, acceptabile sau necesare o acțiune politică, o participare la funcții publice, exercitarea unei îndatoriri. Transformările politice importante care au avut loc în lumea elenistică şi romană au indus anumite conduite de retragere, dar ele au provocat, într-un mod mai general şi mai esențial, în special o problematizare a activității politice. Acesta poate fi caracterizată pe scurt.

---

[1] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 31, 11; 47, 16. *Des bienfaits*, III, 18.
[2] Epictet, *Entretiens*, III, 7, 37-39.

1. O relativizare. În noul joc politic, practicarea puterii este relativizată în două moduri. Pe de o parte, chiar dacă prin naştere este sortit îndatoririlor publice, cetățeanul nu se mai identifică îndeajuns cu statutul său pentru a considera ca normală şi de la sine înțeleasă acceptarea acestor îndatoriri; sau, în orice caz, dacă mai multe şi îndreptățite rațiuni îl îndeamnă spre viața publică şi politică, atunci chiar din aceste motive şi ca o consecință a unui act personal de voință este bine să aleagă această cale. Tratatul închinat de Plutarh tânărului Menemah este caracteristic din acest punct de vedere; el condamnă atitudinea care ar face din politică o activitate ocazională; dar refuză să facă din ea consecința, într-o oarecare măsură necesară şi firească, a unui statut. Nu trebuie să considerăm activitatea politică, spune el, ca un fel de practică agreabilă *(scholē)*, căreia ne dedicăm fiindcă altceva nu avem de făcut, iar împrejurările sunt favorabile, şi pe care o abandonăm când întâmpinăm dificultăți[1]. Politica este o „viață" şi o „practică" *(bios kai praxis)*[2]. Dar nu i te poți consacra decât printr-o alegere liberă şi voluntară: Plutarh foloseşte aici expresia tehnică a stoicilor – *proairesis*; iar acestă alegere trebuie să se bazeze pe judecată şi rațiune *(krisis kai logos)*[3]: este singura modalitate de a înfrunta, cu fermitate, problemele ce se pot ivi. Practicarea activității politice este într-adevăr o „viață", implicând un angajament personal şi durabil; dar fundamentul, legătura între sine însuşi şi activitatea politică, ceea ce constituie individul ca actor politic nu este – sau nu este numai – statutul său; ci este, în cadrul general determinat de originea şi rangul său, un act personal.

Dar se mai poate vorbi despre relativizare şi în alt sens. Doar dacă nu cumva este vorba despre un principe, individul poate exercita puterea în interiorul unei rețele, sau se poate aflã într-o poziție cheie. Întotdeauna eşti, într-un anume fel, conducător şi condus. Aristotel, în *Politica*,[4] evoca şi el acest joc, dar sub forma unei

---

[1] Plutarh, *Praecepta gerendae reipublicae*, 798 c-d.

[2] *Ibid.*, 823 c.

[3] *Ibid.*,798 c-d.

[4] Aristotel, *Politique*, I, 12, 1259 b.

alternanțe sau rotații; ești când conducător, când condus. În schimb, în faptul că ești în același timp și una și alta, printr-un joc de ordine trimise și primite, de controale și de contestare ale deciziilor luate, Aristide vede însuși principiul unei bune guvernări[1]. Seneca, în prefața la cartea a IV-a din *Probleme naturale*, vorbea despre această situație „intermediară“ a înaltului funcționar roman: el îi amintește lui Lucilius că puterea pe care urmează a o exercita în Sicilia nu este o autoritate suverană, un *imperium*, ci puterea delegată a unei *procuratio*, ale cărei limite nu trebuie să le încalce: ceea ce, după el, era condiția ca această misiune să-și afle plăcerea *(delectare)*[2]. Plutarh înfățișează, într-un anume fel, reciproca acestei situații; în zadar tânărul aristocrat căruia îi adresează sfaturile sale este printre primii în mijlocul semenilor săi: el trebuie să aibă legături și cu „conducătorii“ – *hegemones* – cu romanii, vrea să spună Plutarh. Autorul îi critică pe cei care, pentru a-și consolida puterea în propria lor cetate, se arată servili față de reprezentanții administrației imperiale; îl sfătuiește pe Menemah să-și îndeplinească obligațiile față de aceștia și să lege cu ei chiar prietenii utile, dar fără a-și umili vreodată patria și fără să ceară voie pentru orice[3]. Cine practică puterea trebuie să se plaseze într-un domeniu de relații complexe, unde ocupă un punct de tranziție[4]: se poate să-i datoreze această poziție statutului său; și totuși, nu acesta fixează regulile de urmat și nici respectarea limitelor.

2. Activitate politică și actor moral. Una dintre temele cele mai constante ale gândirii politice grecești a fost aceea că o cetate n-ar putea fi fericită și bine guvernată, decât cu condiția ca magistrații săi să fie virtuoși; și invers, că buna constituție a cetății și legile înțelepte erau factori decisivi pentru buna conduită a magistraților și a cetățenilor. Virtutea conducătorului în întreaga gândire politică a

---

[1] Aristide, *Éloge de Rome*, 29-39.

[2] Seneca, *Questions naturelles*, IV, prefața.

[3] Plutarh, *Praecepta gerendae reipublicae*, 814 c.

[4] Cf. și fragmentul unde Plutarh răspunde cum se încredințează subalternilor unele amănunte de serviciu (811 a-813 a).

epocii imperiale, este considerată în continuare necesară, dar din alte motive. Nu ca expresie sau efect al armoniei ansamblului este virtutea indispensabilă, ci deoarece, în dificila artă a conducerii, în mijlocul atâtor capcane, cârmuitorul va trebui să se încreadă în propria-i rațiune: pentru că, știind să se conducă bine pe sine, se va pricepe să-i conducă bine și pe ceilalți. Un bărbat, spune Dion din Prusa, care respectă legile și dreptatea, care este mai curajos decât simplii soldați și mai asiduu în muncă decât cei obligați s-o facă, care-și refuză orice formă de desfrâu (după cum se vede, aici este vorba despre virtuți la îndemâna tuturor, dar neapărat necesare celui care vrea să conducă la un nivel mai ridicat), acela are un *daimon* care nu este bun numai pentru el, ci și pentru alții[1]. Raționalitatea conducerii altora este aceeași cu raționalitatea conducerii sinelui. Asta și explică Plutarh în *Tratat despre un suveran lipsit de experiență*: nu vei putea să conduci, dacă nu știi să te conduci pe tine. Or, de cine trebuie să se lase condus un conducător? De lege, bineînțeles; totuși, să n-o înțelegem ca lege scrisă, ci mai degrabă ca rațiunea, logosul, ce trăiește în sufletul conducătorului și nu trebuie să-l părăsească niciodată[2].

Într-un spațiu politic unde structura politică a cetății și legile sale și-au pierdut din importanță, fără a dispărea totuși, și unde elementele decisive sunt legate din ce în ce mai mult de oameni, de hotărârile lor, de modul cum își arată autoritatea, de înțelepciunea manifestată în jocul dintre echilibre și tranzacții, se dovedește că arta de a se conduce pe sine însuși devine un factor politic determinant. Este cunoscută importanța acordată problemei virtuții împăraților, a vieții lor private și a modului în care știu să-și înfrâneze pasiunile: era o garanție că vor ști să pună ei înșiși limite exercitării puterii. Dar acest principiu este valabil pentru oricine trebuie să conducă: trebuie să se ocupe de sine, să-și călăuzească propriul suflet și să-și clădească propriul *ethos*.

Formularea cea mai clară a experienței puterii politice, care, pe de o parte, ia forma unei meserii distincte a statutului, iar pe de

---

[1] Dion din Prusa, *Discours*, III.
[2] Plutarh, *Ad principem ineruditum*, 780 c-d.

altă parte, cere practicarea atentă a virtuților personale, o aflăm la Marc Aureliu. Despre împăratul Antoninus, în cel mai scurt dintre cele două portrete pe care i le schițează, își amintește că a primit trei lecții de la acesta: să nu-și identifice propria-i persoană cu rolul său politic („ferește-te să te cezarizezi, să te lași îmbibat de putere"); să practice virtuțile sub formele cele mai generale, (să se păstreze „simplu, pur, onest, serios, natural, prieten al dreptății, pios, binevoitor, afectuos, ferm în îndeplinirea obligațiilor"); să țină minte preceptele filosofiei, precum cel de a-i slăvi pe zei, de a-i ajuta pe oameni și de a-și aminti cât de scurtă e viața[1]. Când, la începutul volumului de *Cugetări*, Marc Aureliu îi face un alt portret, mai amănunțit, lui Antoninus, cu valoare de regulă de viață pentru el însuși, arată cum chiar aceste principii reglementau modul său de a exercita puterea. Evitând strălucirile deșarte, satisfacțiile vanității, mânia și violențele, respingând răzbunarea și suspiciunea, îndepărtând lingușitorii și lăsându-i în preajma sa doar pe sfetnicii înțelepți și sinceri, Antoninus demonstra cum înțelege să respingă modul de a fi „cezaric". Prin exercițiile sale de cumpătare (fie că era vorba de hrană, îmbrăcăminte, de pat sau de adolescenți), prin practicarea totdeauna moderată a plăcerilor vieții, prin lipsa de frământare și constanța stărilor sufletești, prin cultivarea neîncetată și lipsită de patimă a relațiilor de prietenie, el se forma pentru „arta de a-și fi sieși suficient, fără a-și pierde seninătatea". În aceste condiții, exercitarea responsabilităților imperiale poate să apară drept o îndeletnicire serioasă care necesită multă muncă: să examineze amănunțit toate problemele, să nu lase nici un caz neterminat, să nu se angajeze în cheltuieli inutile, să calculeze bine investițiile și să le respecte. O întreagă elaborare a sinelui de către sine este necesară pentru a îndeplini aceste îndatoriri, care vor fi duse la bun sfârșit cu atât mai bine cu cât executantul lor nu se identifică ostentativ cu însemnele puterii.

Din partea sa, Epictet elaborase principiile care trebuie să călăuzească o persoană cu răspundere – de un rang relativ înalt – în

[1] Marc Aureliu, *Pensées*, VI, 30.

îndeplinirea sarcinilor sale. Pe de o parte, era necesar ca aceasta să-şi îndeplinească obligaţiile fără a ţine seama de persoana sau de interesele sale: „Ţi s-a dat un serviciu într-un oraş imperial; postul acesta nu e deloc mediocru, dar tu eşti senator pe viaţă. Nu ştii oare că un om în situaţia ta trebuie să acorde prea puţin timp problemelor personale, ba chiar să fie aproape absent de acasă pentru a comanda sau a se supune ordinelor, sau pentru a îndeplini vreo funcţie de magistrat, pentru a merge la război sau a face dreptate?"[1]. Dar dacă magistratul este silit să-şi lase deoparte viaţa personală şi tot ce este legat de ea, unui om raţional propriile sale virtuţi îi vor fi călăuză şi principiu în modul în care-i conduce pe alţii. „A bate un măgar" îi explică Epictet unui inspector cetăţi, „nu este totuna cu a-i conduce pe oameni. Trebuie să ne conduci ca pe nişte fiinţe raţionale arătându-ne ce este folositor, şi noi te vom urma. Arată-ne ce este dăunător, iar noi ne vom păzi de aceasta. Încearcă să ne determini să te imităm... Fă asta, nu face aia, altfel te arunc în temniţă: nu astfel se conduc fiinţele raţionale. Mai curând, trebuie să spui aşa: să faci asta, cum a poruncit Zeus; dacă nu, vei avea de suferit un necaz. Ce necaz? Nimic altceva decât acela de a nu-ţi fi făcut datoria"[2]. Comportamentul fiinţei raţionale, şi nu calificarea dată de statut întemeiază şi trebuie să determine în forma lor concretă raporturile dintre conducători şi conduşi.

O asemenea modelare a muncii politice – fie că e vorba de un împărat sau de o persoană care exercită o responsabilitate oarecare – arată limpede felul în care aceste forme de activitate se desprind de statut pentru a apărea ca o funcţie ce trebuie împlinită; dar, şi acest lucru nu este mai puţin important, această funcţie nu este definită plecând de la legile proprii unei arte de a-i conduce pe alţii, ca şi când am avea de a face cu o „profesiune", ce presupune competenţă şi tehnici propriii. Ea se exercită plecând de la „replierea în sine însuşi a individului", adică de la raportul stabilit cu sine însuşi în travaliul etic al sinelui asupra sinelui. Plutarh îi spune suveranu-

[1] Epictet, *Entretiens*, III, 24, 3.
[2] *Ibid.*, III, 7. 33-36.

lui a cărui educație nu este completă încă: din momentul în care preia puterea, cel care guvernează trebuie „să dea sufletului său o dreaptă orientare“ şi să-şi reglementeze aşa cum se cuvine *ethos*-ul[1].

3. Activitate politică şi destin personal. Fragilitatea norocului – fie că prea mult succes atrage invidia zeilor, fie că este în firea popoarelor să-şi retragă favorurile acordate la un moment dat – era în mod evident o temă tradițională de meditație. În meditaţia asupra activității politice din primele secole ale Imperiului, această precaritate, inerentă exercitării puterii, este asociată altor două teme. Pe de o parte, este percepută ca fiind legată de dependența în care oamenii se află prin raportare la semenii lor. Nu roata norocului sau a ghinionului explică această fragilitate, ci faptul că omul se află aşezat sub ceea ce Seneca numeşte *potentia aliena* sau *vis potentioris*[2]. În rețeaua complexă a puterii niciodată nu eşti singur în fața duşmanilor; eşti expus influențelor din toate părțile, intrigilor, comploturilor sau căderii în dizgrație. Pentru a fi în siguranță, trebuie să ai grijă „să nu jigneşti pe cineva. Uneori trebuie să ne temem de popor. Alteori, de cei cu influență în Senat... Câteodată, de persoane particulare îndrituite de popor. E foarte greu ca toți aceştia să-ți fie prieteni; e suficient să nu-ți fie duşmani“. Între suveran, senat şi populația care oferă şi mai apoi îşi retrage încrederea, exercitarea puterii depinde de o conjunctură instabilă: „Ai avut cele mai înalte funcții: au fost ele la fel de însemnate, de nesperate şi de nelimitate ca acelea ale lui Sejanus? În ziua în care senatul a fost de acord cu el, poporul l-a sfâşiat în bucăți. Din suveranul privilegiat acoperit de zei şi de oameni cu toate favorurile posibile, n-a mai rămas nici măcar o bucățică pentru cârligul călăului“[3].

Trebuie să fii pregătit pentru aceste răsturnări ale norocului şi pentru neliniştea pe care o pot deştepta fixându-ți dinainte o limită a ambițiilor: „Fără a mai aştepta ca norocul să ne oprească din

[1] Plutarh, *Ad principem ineruditum*, 780 b.
[2] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 14, 4, 3.
[3] Seneca, *De la tranquillité de l'âme*, XI, 11.

drum după bunul lui plac, trebuie să ne oprim singuri, cu mult înainte de momentul fatal“[1]. Iar dacă se ivește ocazia, este bine să ne desprindem de aceste activități care ne tulbură și ne împiedică să ne ocupăm de noi înșine. Dacă brusc ești lovit de nenorocire, dacă ajungi decăzut sau surghiunit, trebuie să-ți spui – acesta este sfatul adresat de Plutarh aceluiași Menemah, fără îndoială, pe care, cu mulți ani înainte, îl încurajase să facă politică „la liberă alegere“[2] – că, în sfârșit, te-ai eliberat de supunerea datorată conducătorilor, de slujbele prea costisitoare, de servicii, de reprezentarea pe lângă alții și de plata impozitelor[3]. Lui Lucilius, care, totuși, nu e amenințat, Seneca îi dă sfatul să se elibereze de obligațiile sale, încetul cu încetul, la momentul oportun, așa cum o cerea Epicur, astfel încât să se poată pune la dispoziția propriei sale persoane[4].

Esențialul în atitudinea potrivită față de activitatea politică este să te raportezi la principiul general că ceea ce ești nu se datorează rangului, funcției pe care o ai sau locului în care te afli – mai presus sau mai prejos de alții. Ceea ce ești, și de acest lucru trebuie te ocupi ca de un scop ultim, este un principiu singular în manifestarea sa în fiecare dintre noi, dar universal prin forma pe care o capătă la toți și colectiv prin legătura de comunitate pe care o stabilește între indivizi; astfel este, cel puțin conform opiniei stoicilor, rațiunea umană ca principiu divin prezent în noi. Acest zeu, însă, „oaspete al trupului muritor“, va fi prezent la fel de bine într-un cavaler roman ca și într-un libert sau un sclav. Din punctul de vedere al relației cu sinele, identificările sociale și politice nu funcționează ca niște caracteristici autentice ale unui mod de a fi; acestea sunt semne extrinseci, artificiale, nefondate; ce înseamnă faptul de a fi cavaler roman, libert ori sclav? A dispune de niște nume născute din orgoliu sau nedreptate[5]. „Fiecare este făuritorul pro-

---

[1] *Ibid.*, X, 7.

[2] Se crede că tratatul despre exil, ca și *Praecepta gerendae reipublicae*, se adresează aceleiași persoane.

[3] Plutarh, *De l'exil*, 602 c-e.

[4] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 22, 1-12.

[5] *Ibid.*, 31, 11.

priei lui moralități; cât despre funcții, destinul le decide"[1]. În funcție de această lege, va trebui să exerciți o funcție sau renunți la ea.

Este evident: nu este deloc în conformitate cu adevărul să afirmi că, în meditația morală, activitatea politică era considerată esențialmente sub forma unei simple alternative: a te abține de la ea sau a participa la ea. Este adevărat că problema se ridica destul de adesea în termeni similari. Dar însăşi această alternativă ținea de o problematizare mai generală: se referea la modul în care individul trebuia să se constituie ca subiect moral în ansamblul de activități sociale, civice şi politice; se referea la determinarea, în cadrul acestor activități, a celor obligatorii sau facultative, naturale sau convenționale, permanente sau provizorii, necondiționate sau recomandate doar în unele cazuri; se mai referea şi la regulile ce trebuiau a fi aplicate când erau exercitate aceste activități şi la modul cel mai potrivit de a se conduce pe sine însuşi pentru a-şi putea ocupa locul printre ceilalți, pentru a-şi putea valoriza partea cuvenită de autoritate şi, în general, pentru a se situa în jocul complex şi mobil al relațiilor de conducere şi de subordonare. Problema alegerii între retragere şi activitate era ridicată în repetate rânduri. Însă termenii în care era exprimată şi soluția care era aflată adesea indică în mod clar că nu era vorba, pur şi simplu, de a traduce într-o morală a retragerii un declin general al activității politice. Ideea era de a elabora o etică care să permită constituirea individului ca subiect moral prin raportare la aceste activități sociale, civice şi politice, sub diferitele forme şi la orice distanță luată față de ele.

*

Se poate constata, prin aceste schimbări din practica matrimonială sau din jocul politic, cum au fost modificate condițiile în care se afirma etica tradițională a stăpânirii de sine. Aceasta implică o legătură strânsă între supremația exercitată asupra sinelui, cea exercitată în cadrul gospodăriei şi cea exercitată în cadrul unei so-

[1] *Ibid.*, 47, 15.

cietăţi agonistice; practicarea stăpânirii de sine era garanţia folosirii moderate şi raţionale a celorlalte două.

Or, de acum înainte ne aflăm într-o lume unde aceste relaţii nu mai pot să acţioneze în acelaşi fel: relaţia de superioritate exercitată în casă şi asupra soţiei trebuie să fie completată de anumite forme de reciprocitate şi egalitate; cât despre jocul agonistic prin care individul caută să-şi manifeste şi să-şi asigure superioritatea asupra celorlalţi, el trebuie să se integreze într-un cadru de relaţii de putere mult mai vast şi mai complex. Astfel încât principiul supremaţiei asupra sinelui ca nucleu etic esenţial, forma generală a „heautocratismului" trebuie să fie structurată. Nu să dispară, ci să lase loc unui anumit echilibru între inegalitate şi reciprocitate în viaţa matrimonială. Şi în viaţa socială, civică şi politică trebuie să se opereze o anumită disociere între autoritatea asupra sinelui şi autoritatea asupra celorlalţi. Importanţa acordată problemei „sinelui", dezvoltarea cultivării sinelui în perioada elenistică şi apogeul cunoscut de aceasta la începuturile Imperiului arată acest efort de reelaborare a unei etici a stăpânirii de sine. Meditaţia asupra practicării plăcerilor, atât de direct legată de strânsa corelaţie dintre cele trei forme de stăpânire (asupra sinelui, asupra gospodăriei şi asupra celorlalţi) va fi transformată chiar pe parcursul acestei elaborări. Asistăm oare la o creştere a constrângerilor publice şi a interdicţiilor? La o repliere în sine, individualistă, însoţită de valorizarea vieţii private? Mai curând, ar trebui să ne gândim la o criză a subiectului sau a subiectivării: la o dificultate a manierei în care individul se poate constitui ca subiect moral al comportărilor sale şi la eforturi pentru a afla în întoarcerea spre sine ceea ce-i va permite să se supună unor reguli şi să-şi finalizeze existenţa.

IV
TRUPUL

A fost adesea subliniat cât de intens şi răspândit era, în epoca Flavienilor şi a Antoninilor, gustul pentru medicină. Aceasta era recunoscută de foarte mulți ca o practică de interes public[1]. Mai era recunoscută şi ca o formă superioară de cultură, alături de retorică şi de filosofie. Bowersock atrage atenția asupra faptului că moda medicală a însoțit dezvoltarea celei de a doua sofistici şi că mulți retori importanți aveau o educație medicală sau manifestaseră interes pentru acest domeniu[2]. În privința filosofiei, de multă vreme se stabilise că exista o mare similitudine între ea şi medicină, chiar dacă granița dintre ele ridica probleme de doctrină şi suscita rivalități de competență. Încă de la începutul lucrării sale *Precepte de sănătate*, Plutarh repetă aceste dezbateri: medicul ce pretinde că se poate dispensa de filosofie se înşeală şi n-ar fi just să li reproşeze filosofilor că îşi depăşesc atribuțiile când ajung să se ocupe de sănătate şi de regimul ei. Trebuie să considerăm, este concluzia lui Plutarh, că medicina nu este cu nimic inferioară artelor liberale *(eleutherai technai)* în ceea ce priveşte eleganța, distincția şi satisfacția pe care le oferă; celor care o studiază le deschide drumul către o ştiință foarte importantă, din moment ce vizează salvarea şi sănătatea[3].

---

[1] G.W. Bowersock, *Greek Sophists*; cf. şi C. Allbut, *Greek Medicine in Rome* şi J. Scarborough, Roman Medicine.

[2] G.W. Bowersock, *op. cit.*, p. 67. Celsus, în *Traité de medicine* (Prefață, trad. de Vedrenes, pp. 21-23), explică apariția medicinei prin dezvoltarea unei *litteraturum disciplina*.

[3] Plutarh, *De tuenda sanitate*, 122 d-e.

În această calitate, medicina nu era concepută pur şi simplu ca o tehnică de intervenţie ce face apel, în caz de îmbolnăvire, la leacuri sau operaţii. Ea trebuia, sub forma unui corpus de precepte şi de reguli, să determine o manieră de a trăi, un mod de raportare gândită la sine, la trup, la hrană, la starea de veghe şi somn, la feluritele activităţi şi la mediu. Medicina trebuia să propună, sub forma regimului, o structură voluntară şi raţională de comportare. Unul dintre punctele aduse în discuţie se referea la forma de dependenţă pe care această viaţă, consolidată din punct de vedere medical, trebuia să o manifeste faţă de autoritatea medicilor. Felul în care aceştia puneau uneori stăpânire pe viaţa pacienţilor pentru a-i dirija până în cele mai mici amănunte era obiectul unor critici în aceeaşi măsură ca şi îndrumarea sufletului exercitată de filosofi. Iar Celsus, oricât de convins era de înalta valoare raţională a medicinei regimului, nu recomanda nimănui să meargă la medic dacă era sănătos[1]. Literatura regimului era destinată să asigure această autonomie. Pentru a evita consultaţiile prea frecvente – care nu sunt întotdeauna posibile şi uneori nici de dorit – individul trebuia să se înarmeze singur cu o cunoaştere medicală de care să se poată folosi permanent. Aceasta este recomandarea lui Aristeu: să dobândim din tinereţe cunoştinţe suficiente pentru ca, pe tot timpul vieţii şi în împrejurări obişnuite, să fim propriul nostru sfătuitor în problemele legate de sănătate: „Este folositor sau, mai degrabă, necesar ca noi toţi să includem printre obiectele de învăţătură, pe lângă alte ştiinţe, şi medicina, şi să ne supunem preceptelor ei, cu scopul de a fi pentru noi înşine sfetnici competenţi în ce priveşte lucrurile utile pentru sănătatea noastră, căci nu trece un moment din zi sau din noapte fără să simţim nevoia medicinei; fie că ne plimbăm sau stăm aşezaţi, fie că ne ungem trupul sau facem baie, fie că mâncăm, că bem, că dormim sau stăm treji, într-un cu-

---

[1] Celsus, în prefaţa tratatului său de medicină, distinge între o medicină bazată pe regim *(victu)*, o medicină bazată pe medicamente *(medicamentis)* şi o medicină bazată pe operaţii *(manu)*. Cei care o profesează pe prima „de departe cei mai iluştri, dorind să aprofundeze cu orice preţ anumite subiecte, cercetează însăşi natura lucrurilor" (p. 23). Asta nu înseamnă că un om sănătos nu trebuie să asculte de medici (I, 1, p. 40).

vânt, orice am face, toată viața și în toiul diferitelor ocupații, avem nevoie de recomandări pentru a ne trăi viața în chip util și fără neplăceri: or, este obositor și imposibil să ne adresăm tot timpul medicului“[1]. Aici recunoaștem cu ușurință unul dintre principiile esențiale ale practicării sinelui: a fi înarmat, pentru a-l avea tot timpul la îndemână, cu un „discurs ajutător“, învățat foarte devreme, repetat deseori și la care să meditezi regulat. *Logos*-ul medical este unul dintre aceste discursuri, care în fiecare clipă clipă dictează regimul potrivit pentru a fi în viață.

O existență rațională nu se poate desfășura fără o „practică a sănătății“ – *hugieine pragmateia sau technē* –, ce constituie, într-o oarecare măsură, armătura permanentă a vieții cotidiene care ne îngăduie în fiecare clipă să știm ce să facem și cum să facem. Ea implică o percepție oarecum medicală a lumii, sau cel puțin a spațiului și a împrejurărilor în care trăiești. Elementele mediului sunt privite ca purtătoare de efecte pozitive sau negative pentru sănătate; între individ și lume se presupune că există o întreagă rețea de interferențe care face ca fiecare hotărâre, eveniment sau schimbare să producă efecte morbide în corp; și, invers, că o constituție fragilă va fi favorizată sau dezavantajată de anumite circumstanțe. Este o problematizare constantă și detaliată a mediului; o valorizare diferențială a acestuia prin raportare la corp și o fragilizare a corpului prin raportare la mediul înconjurător. De pildă, se poate cita analiza propusă de Antyllos a diferitelor „variabile“ medicale ale unei case, a arhitecturii, orientării și amenajărilor acesteia. Fiecărui element i se atribuie o valoare dietetică sau terapeutică; o casă nu este altceva decât o serie de compartimente, nocive sau binefăcătoare, pentru posibile maladi. Camerele de la parter sunt propice maladiilor acute, hemoptiziilor și durerilor de cap; cele de la etaj sunt favorabile pentru maladiile pituitare; cele cu expunere sudică sunt bune, mai puțin pentru cei ce au febră; cele cu expunere vestică nu sunt indicate, pentru că dimineața sunt triste, iar

[1] Athenaios, în Oribases, *Collection des médecins grecs et latins, Livres incertains*, XXI, ed. Bussemaker et Daremberg, III, p. 164.

seara provoacă dureri de cap; dacă sunt văruite, sunt prea strălucitoare, iar zugrăvite, le produc coşmaruri celor care delirează; pereții din piatră sunt prea reci, mai buni sunt cei din cărămidă[1].

Diferitele momente ale timpului – zile, anotimpuri, epoci – sunt de asemenea, în aceeaşi perspectivă, purtătoare de valori medicale variate. Un regim supravegheat poate să determine cu precizie relațiile dintre calendar şi îngrijirile aduse propriei persoane. Iată sfaturile pe care Atheneos le propune pentru a înfrunta anotimpul rece: în oraş, ca şi în casă, se vor căuta locurile închise şi calde; se vor purta veşminte groase, „se va respira printr-o parte a hainei ținută în fața gurii“, în ceea ce priveşte alimentația, se va prefera ceea ce „poate încălzi corpul şi topi lichidele înghețate şi îngroşate de frig. Băuturile vor consta din hydromel, vin îndulcit cu miere, vin alb, vechi şi aromat, în general substanțe capabile să atragă orice umiditate; se va diminua, însă, cantitatea de băutură; hrana uscată va fi uşor de asimilat, bine fermentată, bine fiartă, pură şi va fi amestecată cu mărar şi alte ierburi aromatice. Dintre legume, se vor consuma varză, sparanghel, praz, ceapă şi hrean fierte; ca peşte, sunt cei mai buni cei din apele de sub stânci, fiindcă se distribuie mai uşor în corp; dintre cărnuri, cea de pasăre şi, printre alte specii, căprioara şi purcelul, iar ca sosuri, cele preparate cu piper, muştar, lăptuci şi oțet. Se vor efectua exerciții mai dure, reținerea respirației, frecții puternice, mai ales cele făcute sieşi în fața focului. Este bine să se mai recurgă la băi calde, în bazin sau într-o cadă etc.“[2]. Regimul de vară este la fel de meticulos.

Preocuparea aceasta față de mediul înconjurător, de locuri şi de momente pretinde o atenție continuă acordată sinelui, stării în care te afli şi gesturilor. Adresându-se acelei categorii de persoane considerate în mod special mai delicate, cum sunt orăşenii şi cei care studiază *(litterarum cupidi)*, Celsus le pretinde o atenție sporită; dacă au avut o digestie bună, să se trezească devreme; dacă nu, să se odihnească, iar dacă sunt totuşi obligați să se trezească, să se culce din nou cât mai repede; dacă digestia nici n-a avut loc, le re-

---

[1] Antyllos, în Oribases, II, p. 317.

[2] Athenaios, în Oribases, *Livres incertains*, XXIII; vol. III, p. 182 sq.

comandă repaos complet şi să nu se dedea „nici lucrului, nici exercițiului, nici afacerilor“. Dimineața ştii dacă eşti sănătos dacă „urina e mai întâi limpede, apoi roşietică: prima arată că digestia se face, iar a doua că s-a făcut“. Când eşti reținut de treburi toată ziua, trebuie să rezervi ceva timp pentru *curatio corporis*. Exercițiile care vor trebui să fie practicate sunt „lectura cu voce tare, scrima, jocul cu mingea, alergarea, mersul pe jos; acesta din urmă este mai eficient pe un teren neuniform, deoarece urcuşurile şi coborâşurile ce imprimă corpului mişcări variate sunt mai prielnice, cu condiția să nu existe o stare de mare slăbiciune. Este mai bine să te plimbi în aer liber decât sub un portic; la soare, decât la umbră, cu condiția să nu-ți fie rău de la căldură; la umbra zidurilor şi a frunzişului decât la adăpostul acoperişurilor; în linie dreaptă, decât pe un drum sinuos“; exercițiul va fi urmat de o ungere, fie la soare, fie în fața focului; sau de o baie, dar într-o sală aflată cât mai sus posibil, bine luminată şi spațioasă“[1].

În general, toate aceste teme ale dieteticii erau o remarcabilă prelungire a celor din perioada clasică; principiile generale au rămas aceleaşi, dar au fost dezvoltate, detaliate şi perfecționate; ele propun nişte reguli de viață mai riguroase şi solicită din partea celor ce vor să le respecte o atenție mai constantă față de trup. Evocările vieții lor cotidiene pe care le aflăm în scrisorile lui Seneca sau în corespondența dintre Marc Aureliu şi Fronton dovedesc atenția acordată sinelui şi trupului. Este mai mult o intensificare decât o modificare radicală; o creştere a neliniştii, şi nu o descalificare a trupului; o modificare a gradației privind elementele cărora trebuie să le dai atenție, şi nu un alt mod de a te percepe ca individ fizic.

În acest cadru de ansamblu atât de puternic marcat de preocuparea pentru trup, sănătate, mediu înconjurător şi circumstanțe, ridică medicina problema plăcerilor sexuale: cea a naturii şi a mecanismului lor, cea a valorii lor pozitive sau negative pentru organism şi cea a regimului căruia se cuvine să le supună[2].

---

[1] Celsus, *Traité de médecine (De Medicina)*, I, 2, p. 42.

[2] Despre acest subiect, A. Rousselle a publicat o lucrare importantă, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*.

1
Galenus

Analizele lui Galenus privind *aphrodisia* se situează în interiorul vcchii tcmatici a raporturilor dintre moarte, nemurire şi reproducere; pentru el, ca şi pentru o întreagă tradiţie filosofică, faptul că viaţa omului nu este vcşnică are drept consecinţă necesitarca împărţirii sexelor, intensitatea atracţiei lor rcciprocc şi posibilitatea reproduccrii. Aceasta este explicaţia dată de tratatul *Despre utilitatea părţilor*[1]. Natura, înfăptuindu-şi lucrarea, a întâlnit un obstacol, o inadecvare intrinsecă misiunii sale. Interesul său, lucrul pentru care se străduise *(espoudase)*, era dc a rcaliza o operă nemuritoare; dar materia din care făcea această operă nu-i îngăduia acest lucru; ea nu putea forma artere, ncrvi, oase, muşchi dintr-un material „fără moarte“. Galenus vedea în însuşi ccntrul operei demiurgice – *dēmiourgēma* – o limită internă, ca un „eşcc“, datorat unei inevitabile nepotriviri între nemurirea urmărită prin proiect şi materia coruptibilă folosită. *Logos*-ul, care a întemeiat sistemul natural, se află întrucâtva în situaţia celui care întemeiază o cetate: aceasta va dispărea – deci, va merge spre pieire – dacă nu găseşte o metodă pcntru ca accastă cetate să existe şi după moartea primilor săi locuitori. Trcbuie găsită o soluţie pentru a se depăşi accastă dificultate fundamentală. Vocabularul lui Galenus este insistent şi în acelaşi timp semnificativ. E vorba de a se găsi un ajutor, de a aranja un expcdient *(boētheia)*, de a se descoperi un procedeu *(technē)*, de a sc folosi o capcană *(delear)* pentru asigurarea salvării şi protecţiei specici. Pc scurt, era nevoic de ceva inge-

---

[1] Galcnus, *De l'utilité des parties*, XIV, 2.

nios *(sophisma)*[1]. Pentru a-şi duce la bun sfârşit continuarea logică a operei sale, demiurgul, făcând fiinţele vii şi dându-le un mijloc de a se înmulţi, a trebuit să facă apel la un truc: un truc al *Logos*-ului, care să ajute omenirea să învingă inevitabila descompunere a materiei din care e făcută această lume.

Acest truc pune în joc trei elemente. Mai întâi, organele, care le-au fost date tuturor animalelor şi care servesc fecundării. Urmează o extraordinară şi „foarte puternică" aptitudine pentru plăcere. În fine, dorinţa *(epithumia)* din suflet de a se servi de aceste organe – dorinţa uluitoare şi imposibil de exprimat în cuvinte *(arrhēton)*. „Ingeniozitatea" sexului nu consta, aşadar, doar într-o dispunere anatomică subtilă şi în mecanisme întocmite cu grijă; ea constă şi din îmbinarea lor cu o plăcere şi o dorinţă, a căror forţă unică este „dincolo de cuvinte". Pentru depăşirea incompatibilităţii dintre planul său şi necesităţile materiei sale, natura a trebuit să sădească în trupul şi în sufletul fiinţei vii principiul unei forţe, al unei *dunamis* extraordinare.

Aşadar, înţelepciunea principiului demiurgic, care cunoştea prea bine substanţa operei sale, şi prin urmare şi limitele ei, a inventat acest mecanism de excitare, acest „ghimpe" al dorinţei. (Galenus reia aici imaginea tradiţională prin care se metaforizează violenţa scăpată de sub control a dorinţei[2]. Astfel încât, sub efectul dorinţei, chiar şi aceia dintre oameni care sunt incapabili să înţeleagă intenţia naturii în înţelepciunea sa – fiindcă sunt tineri, sau smintiţi *(aphrona)*, sau lipsiţi de judecată *(aloga)* – tot îi urmează imperativele[3]. Prin vivacitatea lor, *aphrodisia* servesc unei raţiuni pe care cei ce-o practică nici măcar n-au nevoie s-o cunoască.

2. Fiziologia actelor sexuale, la Galenus, mai este marcată de câteva trăsături fundamentale care pot fi aflate în tradiţiile anterioare.

Mai întâi, izomorfismul acestor acte la bărbat şi la femeie. Galenus se bazează pe principiul unei similitudini a aparatului ana-

---

[1] Galenus, *Ibid.*, XIV, 2 şi 3.
[2] Platon, *Lois*, VI, 782 e-783 a.
[3] Galenus, *op. cit.*, XIV, 2.

tomic la ambele sexe: „Întoarceți în afară părțile femeii, întoarceți-le înăuntru pe cele ale bărbatului şi le veți afla asemănătoare întru totul unele cu altele“[1]. El crede că emisia de spermă are loc la femeie ca şi la bărbat, diferența fiind că elaborarea acestei umori este mai imperfectă şi mai puțin desăvârşită la femeie: astfel se explică rolul său minor în formarea embrionului.

Mai aflăm la Galenus şi modelul tradițional al procesului paroxistic de eliminare care traversează corpul, îl scutură şi îl epuizează. Totuşi, analiza pe care o face el în termenii fiziologiei sale merită reținută. Ea are un dublu efect, acela de a lega foarte strâns mecanismele actului sexual de ansamblul organismului şi, în acelaşi timp, de a face din el un proces în care se află antrenate sănătatea individului şi, la limită, chiar viața sa. Inserându-l într-o rețea fiziologică densă şi continuă, îl încarcă cu un mare potențial de pericol.

Acest lucru apare foarte clar în ceea ce s-ar putea numi o „fiziologizare“ a dorinței şi a plăcerii. În capitolul 9 din cartea a XIV-a, *Despre utilitatea părților*, se pune întrebarea: „De ce este legată de folosirea părților genitale o plăcere atât de vie?“ De la început, Galenus înlătură ideea că violența şi intensitatea dorinței ar fi fost pur şi simplu asociate actului sexual prin voința zeilor creatori, ca un motiv sugerat oamenilor pentru a-i îndemna la acesta. Galenus nu neagă că puterea demiurgică a făcut în aşa fel încât să existe această vivacitate antrenantă a dorinței: el vrea să spună că n-a fost adăugată ființei ca un supliment, ci că a fost înscrisă ca o consecință a mecanismelor trupului. Dorința şi plăcerea sunt efectele directe ale alcătuirilor anatomice şi ale proceselor fizice. Finalitatea – succesiunea generațiilor – este urmărită printr-o cauză materială şi o alcătuire organică: „Dacă această dorință, această plăcere există şi la animale, acest lucru se întâmplă nu numai pentru că zeii creatori ai omului au dorit să le inspire o dorință violentă pentru actul sexual sau să adauge unei împliniri o mare desfătare, ci pentru că au dispus materia şi organele în vederea obținerii acestor rezultate“[2]. Dorința nu e o simplă agitație sufletească

[1] Galenus, *Ibid.*, XIV, 6.
[2] *Ibid.*, XIV, 9.

şi nici plăcerea o recompensă adăugată în plus. Ele sunt efectele presiunii şi ale eliminării subite. În acest mecanism, Galenus vede numeroşi factori de plăcere. Există, mai întâi, acumularea unei umori a cărei natură provoacă, acolo unde se adună, senzaţii foarte vii. „Se întâmplă ceva asemănător cu acumularea sub piele a unei umori aţâţătoare, a cărei mişcare trezeşte furnicături şi o mâncărime plăcută“[1]. Mai trebuie să se ia în considerare şi căldura vie în jumătatea inferioară a corpului şi mai ales în dreapta, datorită apropierii ficatului şi a mulţimii de vase de sânge care vin de la el. Această asimetrie a căldurii explică de ce băieţii se formează mai degrabă în ovarul drept, iar fetele în cel stâng[2] şi de ce părţile din dreapta sunt mai mult sediul plăcerii intense. Oricum, natura a înzestrat organele din această regiune cu o sensibilitate deosebită – cu mult mai mare decât cea a pielii, în ciuda funcţiunilor identice. În sfârşit, umoarea cu mult mai subţire, care provine din corpurile glandulare numite de Galenus „parastates“ constituie un alt factor material al plăcerii: aceasta, impregnând părţile implicate în actul sexual, le face mai suple şi le sporeşte plăcerea. Asistăm, deci, la o întreagă dispoziţie anatomică şi o alcătuire fiziologică ce înscriu în trup şi în mecanismele sale plăcerea, cu forţa ei excesivă *(huperochē tēs hēdonēs)*, împotriva căreia nu poate face nimic: este *amēchanos*[3].

Dar, dacă formarea plăcerii este bine ancorată şi bine localizată, nu este mai puţin adevărat că actul sexual implică, prin elementele ce intră în joc şi consecinţele sale, întregul trup. Galenus nu crede, precum autorul hippocratic al lui *De generatione*, că sperma se separă din sânge, prin agitare; şi nici, precum Aristotel, că sperma constituie ultima fază a digestiei. Recunoaşte în ea îmbinarea a două elemente: pe de o parte, produsul unei anumite „coaceri“ a sângelui, realizată în sinuozităţile canalelor spermatice (această lentă elaborare îi conferă, progresiv, culoarea şi consistenţa), iar pe de altă parte, este produsă de *pneuma* care umflă organele sexuale, încearcă să scape cu violenţă din corp şi se răspândeşte în spermă

[1] *Ibid.*, *Id.*
[2] *Ibid.*, XIV, 7.
[3] *Ibid.*, XIV, 9.

în momentul ejaculării. *Pneuma* ia naştere în labirintul complex al creierului. Actul sexual, atunci când se produce, şi când îi sustrage corpului sperma şi *pneuma*, acționează asupra marii mecanici a corpului, unde toate elementele sunt legate „ca într-un cor". Iar, „când în urma exceselor amoroase, toată sperma a fost evacuată, testicolele atrag din venele suprapuse tot lichidul seminal pe care-l conțin; dar acest lichid nu se găseşte decât în mici cantități, amestecat cu sângele sub formă de rouă"; venele astfel „sunt jefuite în mod violent de acest lichid de testicolele care acționează cu atât mai energic, cu cât îl atrag, la rândul lor, din venele situate deasupra, acestea din următoarele, iar ultimele la cele aflate în vecinătatea lor; mişcarea de atracție nu încetează decât după ce totul s-a risipit în toate părțile corpului". Dacă acest consum continuă, corpul nu este lipsit numai de lichidul seminal, ci „toate părțile animalului sunt jefuite de suflul lor vital"[1].

3. Considerând toate acestea, este mai uşor de înțeles fasciculul de relații care s-au stabilit, în gândirea lui Galenus, între actul sexual şi fenomenele de epilepsie şi convulsii: relații de înrudire, de analogie şi de cauzalitate.

Actul sexual face parte, prin mecanismul său, din marea familie a convulsiilor, despre care tratatul *Despre locurile afectate* oferă o teorie[2]. Galenus analizează aici convulsia ca fiind de aceeaşi natură în procesul său cu orice mişcare voluntară; diferența constă în aceea că tracțiunea exercitată de nerv asupra muşchiului nu-şi are principiul în voință, ci într-o anumită stare de uscăciune (care contractă nervii ca pe o frânghie udă lăsată la soare) sau de sațietate (umflând nervii, îi scurtează şi trage exagerat de muşchi). Acestui ultim tip de mecanism i se alătură spasmul care este propriu actului sexual.

Din marea familie a convulsiilor, Galenus reperează o analogie specială între epilepsie şi actul sexual. După părerea sa, epilepsia este provocată de o congestie a creierului, umplut de o umoare densă: de aici, obstrucțiunea canalelor, care pleacă de la ventri-

---

[1] Galenus, în Oribases, XXII; vol. III, pp. 46-47.
[2] Galenus, *Des lieux affectés*, III, 8.

culele unde se află *pneuma*, principiul vital. Acesta, întemnițat de această acumulare de umoare, încearcă să scape, tot aşa cum face eforturi pentru a ieşi atunci când s-a acumulat în testicule împreună cu sperma. Această tentativă se află la originea agitației nervilor şi a muşchilor, aşa cum se poate constata, în proporții diverse, în crizele de epilepsie ori în săvârşirea *aphrodisia*.

În fine, există între acestea şi crizele convulsive o relație de cauzalitate care se poate stabili într-o direcție sau în alta. Convulsia epileptică poate duce la un spasm în organele sexuale: „Epilepsiile grave, spune Galenus în tratatul *Despre utilitatea părților,* şi afecțiunea numită gonoree vă pot învăța ce contribuție are la răspândirea spermei acest fel de spasm care participă la actul sexual. Într-adevăr, în epilepsiile grave, întregul trup, şi o dată cu el părțile genitale, este pradă unui spasm violent şi are loc emisie de spermă“[1]. Invers, dacă se practică plăcerile sexuale în afara momentelor indicate pentru acestea, provocând o deshidratare progresivă şi o tensiune crescândă a nervilor, aceasta poate induce maladii de tip convulsiv.

În marele edificiu al teoriei galenice, *aphrodisia* apar situate, rând pe rând, în trei planuri. În primul rând, sunt puternic fixate în ordinea providenței demiurgice: au fost concepute şi dispuse în acel punct precis în care înțelepciunea creatoare a venit în ajutorul puterii sale, pentru a depăşi limitele morții. Pe de altă parte, sunt situate într-un joc de corelații complexe şi constante cu trupul, în acelaşi timp prin localizarea anatomică precisă a proceselor lor şi prin efectele antrenate în economia globală a *pneuma*, care asigură unitatea corpului. În sfârşit, se află situate într-un vast câmp de asemănare cu un ansamblu de maladii în interiorul căruia întrețin raporturi de analogie şi relații de la cauză la efect. Un fir conducător perfect vizibil traversează analizele lui Galenus, de la o cosmologie a reproducerii la o patologie a excrețiilor spasmodice; iar de la fundamentarea în natură a actelor ce constituie *aphrodisia*, acest fir duce la analiza mecanismelor primejdioase care constituie natura lor intrinsecă şi care le apropie de maladiile redutabile.

---

[1] Galenus, *De l'utilité des parties*, XIV, 10.

2
Sunt bune sau sunt rele?

Această ambiguitate a gândirii medicale în ceea ce priveşte plăcerile sexuale nu-i aparține exclusiv lui Galenus, chiar dacă la el este mai clară decât în alte scrieri. Ea marchează esențialul a ceea ce ne-a mai rămas din textele medicale ale primelor două secole după Christos. De altfel, este vorba mai mult de o ambivalență decât de o ambiguitate, pentru că asistăm aici la intersectarea a două valorifizări antitetice.

De partea valorizărilor pozitive, în primul rând este cea a sămânței, a spermei – prețioasa substanță pentru a cărei formare natura şi-a luat, atunci când a alcătuit corpul, atâtea precauții: ea adună ceea ce are mai puternic în sine viața, îl transmite mai departe şi permite astfel salvarea speciei de la moarte; în bărbat îşi află întreaga sa forță şi perfecțiune. Ea îi conferă bărbatului superioritatea. Contribuie „la sănătatea, la vigoarea corpului şi a sufletului şi la reproducere“[1]. Întâietatea masculului constă în aceea că el este prin excelență animal spermatic. Este şi o valorizare a actului pentru realizarea un căruia natura a dispus cu atâta grijă organele la ambele sexe. Împreunarea sexuală este ceva natural; ea nu poate fi considerată ca un lucru rău. Rufus din Efes dă glas unei opinii generale când spune că raportul sexual este un act natural şi, prin urmare, nu poate fi dăunător în sine[2].

---

[1] Aristeu, *Des signes des maladies aiguës*, II, 5 (trad. L. Renaud), p. 165.
[2] Rufus din Efes, *Fragments*, extrase din Aetius, in *Oeuvres*, p. 320.

Dar, într-o oarecare măsură, chiar posibilitatea şi principiul său sunt validate astfel. Pentru că, din momentul producerii lui, este privit, în desfăşurarea sa şi într-un mod intrinsec, ca un act primejdios. Este primejdios deoarece, din pricina lui, se pierde acea prețioasă substanță a cărei acumulare incită, totuşi, la comiterea actului: lasă să scape întreaga forță a vieții concentrată în sămânță. Mai este primejdios şi pentru că desfăşurarea sa îl face să semene cu o maladie. Aristeu avea pentru aceasta o expresie semnificativă: actul sexual, spunea el, „poartă în el *sumbola*" unui rău înveterat[1]. Caelius Aurelianus compara, punct cu punct, desfăşurarea actului sexual cu aceea a unei crize de epilepsie; descoperea exact aceleaşi faze: „agitație a muşchilor, gâfâit, asudare, ochii dați peste cap, înroşirea feței, urmată de paloare, iar la sfârşit slăbiciunea întregului corp"[2]. Acesta este paradoxul plăcerilor sexuale: înalta funcție pe care le-a acordat-o natura şi valoarea substanței pe care trebuie s-o transmită şi, deci, s-o piardă – aceste trăsături le fac să semene cu maladiile. Medicii din secolele I şi II n-au fost nici primii, nici singurii care au exprimat această ambivalență. Dar au dezbătut în jurul ei o întreagă patologie, mai dezvoltată, mai complexă şi mai sistematică decât cea care a fost atestată până atunci.

1. Însăşi patologia activității sexuale este constituită în jurul a două elemente prin care se caracterizează de obicei primejdiile actului sexual: violența involuntară a încordării şi consumul infinit, epuizant.

Pe de o parte, există maladia excitației permanente care menține actul, prelungind la infinit mecanismul excitației. În versiunea masculină a acestui gen de afecțiune – care poartă numele de satyriasis sau priapism – toate mecanismele ce pregătesc actul sexual şi ejacularea (tensiune, agitație, excitație) sunt îmbinate şi se mențin permanent, indiferent că se produce sau nu eliminare de spermă: este o stare de excitare sexuală maladivă, care nu dispare.

[1] Aristeu, *De la cure des maladies chroniques*, I, 4, p. 388.
[2] Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, I, 4.

Bolnavul se află într-o stare de permanentă convulsie şi face crize puternice, foarte similare cu epilepsia. Descrierea lui Aristeu poate servi drept exemplu pentru a dovedi modul cum era percepută această boală ciudată în care actul sexual este, într-un fel, abandonat sieşi, fără timp sau măsură; natura sa convulsivă şi epileptică se revelează într-adevăr aici. „Este o maladie prin care membrul intră în erecție... Această afecțiune este o dorință insațiabilă de coit pe care n-o poate linişti nici satisfacerea pasiunii; erecția continuă şi după nenumărate juisări se manifestă printr-o convulsionare a nervilor şi o întindere excesivă a tendoanelor, a vintrelor şi a perineului; părțile sexuale sunt inflamate şi dureroase". Această stare permanentă este presărată de crize: bolnavii nu mai au „nici pudoare, nici reținere în manifestările lor;...vomită şi buzele li se umplu de spume, ca la țapii în călduri, şi răspândesc în jur acelaşi miros"; înnebunesc şi nu-şi revin decât după ce trece momentul paroxistic[1]. În tratatul *Despre locurile afectate*, Galenus face o descriere mult mai sobră a satyriasis-ului: „Priapismul este o creştere a membrului întreg în lungime şi în grosime, fără excitație veneriană şi nici creştere a căldurii naturale, ca la persoanele culcate pe spate. Pe scurt, s-ar putea spune că e o mărire permanentă a membrului"[2]. După Galenus, cauza bolii este legată de mecanismele erecției; deci, trebuie căutată în „orificiile dilatate ale arterelor" sau în „producerea de *pneuma* în nerv". În realitate, el admite două cauze şi îmbinarea lor în geneza simptomelor, dar înclină să incrimineze cel mai adesea dilatarea arterelor care este, după părerea lui, un fenomen ce apare mai des decât *pneuma* „în nervii cavernoşi". Boala se întâlneşte fie la cei cu „multă spermă" şi care, împotriva deprinderii lor, „se abțin de la coit" (cu excepția situațiilor în care găsesc mijloacele de „a risipi în diverse ocupații tot ce-i de prisos în sângele lor"), fie la cei care, practicând abstinența, îşi imaginează plăcerile sexuale văzând anumite spectacole excitante sau amintindu-şi scene erotice.

---

[1] Aristeu, *Des signes des maladies aiguës*, II, 12, pp. 71-72.
[2] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 6.

Satyriasisul este menționat şi la femei. Soranus întâlneşte aici aceleaşi simptome; ele iau forma unui „prurit al părților genitale". Femeile atinse de această boală sunt împinse spre actul venerian printr-un „foarte puternic impuls", iar „la ele dispare orice idee de pudoare"[1]. Dar este cert că, la femei, isteria reprezintă cel mai bine maladiile provocate de tensiunea excesivă a organelor sexuale. Galien, în orice caz, descrie în termenii următori o afecțiune în care refuză să vadă o deplasare a uterului; modificările care i-au făcut pe unii să creadă că organul deshidratat ar urca în direcția diafragmei în căutarea umidității care îi lipseşte s-ar datora, spune el, fie unei retenții a fluxului menstrual, fie unei retenții a spermei: înfundarea vaselor le-ar provoca lărgirea şi, în consecință, scurtarea; s-ar opera astfel o tracțiune a uterului; dar nu acest proces în sine ar provoca toate celelalte simptome; toate ar fi rezultatul retenției umorilor produse, fie când ciclul este suspendat, fie când femeia îşi întrerupe raporturile sexuale: de aici, isteria constatată la femeile văduve, „în special atunci când, având raporturi regulate înainte de văduvie şi folosindu-se cu plăcere de apropierea bărbatului, ele sunt private de acest lucru"[2].

Celălalt pol al patologiei îl constituie consumul nelimitat. Este ceea ce grecii numesc *gonoree*, iar latinii *seminis effusio*. Galenus o defineşte astfel: „o eliminare involuntară de spermă", sau „pentru a vorbi mai desluşit, o eliminare frecventă de spermă de care individul nu este conştient şi care se petrece fără erecția membrului". Atunci când satyriasis-ul afectează penisul, gonoreea afectează vasele spermatice cărora le paralizează „facultatea de retenție"[3]. Aristeu o descrie amănunțit în *Semne ale maladiilor cronice*, ca epuizarea principiilor vitale, cu cele trei efecte ale sale, slăbiciune generală, îmbătrânire precoce şi feminizarea trupului. „Tinerii atinşi de această maladie poartă în toată înfățişarea lor amprenta fragilității corpului şi a îmbătrânirii; devin laşi, fără forță, fără curaj, trândavi, proşti, încovoiați, incapabili de orice, palizi, efe-

---

[1] Soranus, *Des maladies des femmes*, I, 51.
[2] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5.
[3] *Ibid.*, VI, 7.

minați, fără poftă de mâncare, cu picioarele grele, slabi, într-un cuvânt, aproape ca niște paralitici. Boala îi duce pe unii chiar la paralizie; cum să nu fie atinsă puterea nervoasă, dacă înseși izvoarele vieții și principiul regenerator sunt șubrezite? Căci sămânța dătătoare de viață ne face virili, curajoși, înfocați, păroși, puternici, ne dă un timbru grav vocii, ne face capabili să gândim și să acționăm cu vigoare: așa sunt bărbații ajunși la pubertate. Dimpotrivă, cei lipsiți de ea sunt zbârciți, slabi, cu o voce pițigăiată, fără barbă și fără păr și seamănă cu femeile"[1]. În cazul gonoreei, virilitatea, principiul vital este cel care se scurge prin sex. Este o maladie rușinoasă: în mod cert, pentru că de multe ori este provocată de excesul de practici sexuale, dar și în sine, prin aspectul de devirilizare produs. Este o maladie care duce în mod fatal la moarte; Celsus spunea că bolnavul moare, după puțin timp, de epuizare[2]. Maladia este periculoasă nu numai pentru individ, dar, după părerea lui Aristeu, chiar și pentru urmași[3].

2. Dincolo de sfera proprie patologiei lor, actele sexuale sunt situate de medicina primelor două secole la intersecția unei patogenii complexe. Pe de o parte, actele sexuale sunt susceptibile de a fi afectate, în desfășurarea și în satisfacerea lor convenabilă, de mai mulți factori: de temperamentul indivizilor, de climat, de momentul zilei, de hrană, de calitatea și de cantitatea sa. Sunt atât de fragile, încât cea mai mică deviere, cea mai neînsemnată boală riscă să le perturbe. După cum spune Galenus, pentru a beneficia de plăcerile sexuale, ar trebui să te afli într-o stare de mijloc, într-un fel de punct zero al tuturor variațiilor organice posibile: „să te ferești de prea mult și de prea puțin", să eviți „oboseala, indigestia și tot ce-ar fi îndoielnic privind sănătatea omului"[4].

Dar, dacă *aphrodisia* constituie o activitate atât de fragilă și precară, ele au, în schimb, o influență considerabilă și foarte întinsă asupra întregului organism. Lista suferințelor, a indispoziți-

[1] Aristeu, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, pp. 163-165.
[2] Celsus, *De artibus*, VI, 28.
[3] Aristeu, *De la cure des maladies chroniques*, II, 5, p. 408.
[4] Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; vol. III, p. 110.

ilor şi a bolilor determinate de plăcerile sexuale în cazul în care nu se ține seama fie de moment, fie de măsură, este practic deschisă. „Nu este greu, spune Galenus, să recunoşti că raporturile sexuale sunt obositoare pentru piept, plămâni, cap şi nervi“[1]. Rufus propune un tabel unde se suprapun, ca efecte ale abuzului de raporturi sexuale, tulburări de digestie, slăbirea vederii şi a auzului, slăbiciunea generală a organelor de simț şi pierderea memoriei; tremurăturile convulsive, durerile de articulații, junghiurile; aftele din gură, durerile de dinți, inflamarea gâtului, tusea cu sânge, bolile vezicii şi ale rinichiului[2]. Referitor la isteric, la teoriile lui Galenus obiectează cei care nu cred că simptomele, atât de numeroase şi de violente, ale isteriei pot fi pricinuite de retenția şi de alterarea unei mici cantități de umoare rămase în corp în urma încetării raporturilor sexuale. La aceasta, Galenus răspunde comparând forțele nocive ale spermei alterate cu cele ale otrăvurilor puternice observate în natură: „în urma muşcăturii unui păianjen veninos se îmbolnăveşte tot corpul, deşi numai o cantitate mică de venin a pătruns printr-un foarte mic orificiu“. Efectul produs de scorpion este şi mai uimitor, pentru că simptomele cele mai violente se declanşează imediat; totuşi, „ceea ce introduce prin înțepătură este aproape nimic, pielea abia dacă pare străpunsă“; torpila de mare este şi ea un exemplu al faptului că „o cantitate mică de substanță poate produce alterări grave“ prin efectul unui singur contact. Iar concluzia lui Galenus este: „Dacă admitem că afecțiunile provocate de administrarea unei otrăvi pun stăpânire pe noi, luând naştere din propriul nostru corp, nu este deloc de mirare că sperma alterată şi reținută produce simptome supărătoare în trupurile predispuse a fi atinse de boli“[3]. Organele, umorile şi actele sexuale constituie în acelaşi timp o suprafață receptivă şi deosebit de sensibilă față de tot ce poate tulbura organismul şi un focar foarte puternic şi activ de inducere în tot corpul a unei lungi serii de simptome polimorfe.

---

[1] *Ibid.*, p. 109.
[2] Rufus din Efes, *Fragments*, extrase din Aetius, in *Oeuvres*, p. 318.
[3] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5.

3. Activitatea sexuală este principiul unor efecte terapeutice, la fel de mult ca şi a urmărilor patologice. Ambivalenţa sa face ca în anumite cazuri să ducă la vindecare, iar în altele, dimpotrivă, să inducă maladii; nu este, însă, uşor de determinat care dintre cele două efecte va predomina: este o problemă de temperament individuală dar şi de circumstanţe speciale ori de stare tranzitorie a corpului. În general, se admite lecţia hippocratică care afirmă că „împreunarea este foarte bună împotriva maladiilor pituitare"; iar Rufus comentează:, „Multe persoane, slăbite în urma unei boli, îşi revin prin această practică. Unora respiraţia le devine mai uşoară, alţii îşi recapătă pofta de mâncare pe care o pierduseră, iar la alţii determină încetarea poluţiilor nocturne"[1]. De asemenea, atribuie eliminării de spermă efecte pozitive asupra sufletului atunci când acesta este tulburat şi are nevoie, ca şi trupul, să se debaraseze de ceea ce-l stânjeneşte: coitul alungă obsesiile şi îmblânzeşte mânia violentă; de aceea, nu există un leac mai util împotriva melancoliei şi a mizantropiei. Galenus atribuie şi el raporturilor sexuale foarte multe efecte curative, atât asupra sufletului, cât şi asupra trupului: „acest act predispune sufletul la destindere; îl face pe omul melancolic sau pe cel furios să aibă o stare mai raţională, iar unui îndrăgostit îi moderează înflăcărarea excesivă, chiar dacă are raporturi cu o altă femeie decât cea iubită; mai mult, femelele de animale, care devin feroce după fătare, se îmblânzesc în urma coitului"; în ce priveşte efectele raporturilor sexuale asupra trupului uman, Galenus vede o dovadă a acţiunii lor în faptul că, o dată cu începerea vieţii sexuale, băiatul devine „păros, înalt, viril", în vreme ce mai înainte era „imberb, scund şi feminin"[2].

Galenus mai subliniază şi efectele opuse pe care le pot avea raporturile sexuale, după condiţiile în care se află subiectul: „coitul îi face să atingă punctul maxim al slăbiciunii pe cei cu o constituţie fragilă, dar cei ale căror forţe sunt intacte, dar au probleme cu

[1] Rufus din Efes, *Fragments*, extrase din Aetius, *Oeuvres*, pp. 320-321. Cf. şi textul din Oribases, VI, vol. I, 541.
[2] Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; vol. III, p. 109.

umorile, nu vor fi afectați "; pentru moment îi încălzește pe cei slăbiți, dar mai apoi corpul acestora se răcește considerabil"; sau, în timp ce unii „încă din tinerețe rămân slăbiți după coit, alții, care n-au raporturi sexuale cu o frecvență normală, își simt capul greu, sunt neliniștiți, fac febră, își pierd pofta de mâncare și au o digestie mai proastă"[1]. Galenus menționează cazul anumitor temperamente pentru care eliminarea spermei provoacă maladii sau stări de rău, cu toate că și retenția sa este nocivă: „Unii bărbați au o spermă abundentă și caldă care trezește permanent nevoia de a o elimina; și totuși, după eliminare, simt un rău în capul pieptului, epuizare, slăbiciune și o uscăciune în tot corpul; slăbesc, li se duc ochii în fundul capului, iar dacă, crezând că toate aceste neplăceri vin din faptul că au raporturi sexuale, se abțin de la ele, simt dureri de cap și de stomac, au grețuri, și astfel nu au nici un avantaj important de pe urma abstinenței lor"[2].

În jurul acestor efecte pozitive sau negative au fost create numeroase dezbateri referitoare la anumite chestiuni precise: spre exemplu, problema poluțiilor nocturne. Rufus relatează părerea celor care cred că pierderile de sământă în somn sunt „mai puțin neplăcute"; cât despre el, se opune acestei teorii, considerând că „poluțiile destind și mai mult corpul, care oricum se relaxează în timpul somnului"[3]. Iar Galenus nu vede nici o ușurare la cei care, abținându-se de la raporturile sexuale de teama efectelor nocive, suferă, în schimb, de poluții nocturne[4]. Mult mai importantă, fără îndoială, a fost dezbaterea referitoare la convulsiile copilului și la dispariția lor la pubertate. Se admitea adesea, dată fiind asemănarea dintre ejaculare și spasm, că adolescenții atinși de convulsii se puteau vindeca datorită primului contact sexual; după opinia lui Rufus, actul sexual vindecă epilepsia și durerile de cap, la intrarea în pubertate[5]. Ca terapie împotriva acestor spasme, unii medici reco-

---

[1] *Ibid.*, VI, 37; vol. I, p. 537.
[2] *Ibid.*, X; vol. III, p. 113.
[3] Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. I, p. 542.
[4] Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, X; vol. III, p. 113.
[5] Rufus din Efes, *Fragments*, extrase din Aetius, *Oeuvres*, p. 320.

mandau pentru copiii suferinzi începerea mai devreme a raporturilor sexuale. Aristeu critica această metodă, pentru că ea încălca legile naturii care a fixat ea însăşi timpul cel mai potrivit şi pentru că ea declanşează sau prelungeşte maladia pe care medicii urmăreau s-o evite: medicii care dau asemenea prescripții, spune Aristeu „ignoră faptul că natura are un timp anume în care-şi aplică ea singură leacurile, operând schimbările cuvenite; astfel, ea pregăteşte pentru fiecare vârstă, secrețiile necesare pentru sămânță, barbă şi păr. Ce medic ar putea, astfel, să producă asemenea schimbări care au o origine foarte precisă? În felul acesta, mai degrabă putem cădea în capcana pe care am fi vrut s-o evităm, căci este ştiut că aceia ce-au practicat prea devreme raportul sexual au fost atacați de boală, ca o pedeapsă"[1]. Dacă, într-adevăr, convulsiile dispăreau când se atingea vârsta pubertății, nu practicarea plăcerilor sexuale era responsabilă, ci o transformare generală a echilibrului şi a rolului umorilor.

4. Cel mai important lucru, este, fără îndoială, tendința de a se acorda efecte pozitive abstinenței sexuale. E adevărat, aşa cum s-a văzut, că medicii semnalează tulburările care pot fi consecința abstinenței, dar le observă în general la subiecți care obişnuiau raporturi sexuale frecvente şi la care întreruperea provoacă un soi de schimbare brutală de regim: este vorba de cazul relatat de Galenus în tratatul *Despre locurile afectate*, referitor la un bărbat care, schimbându-şi toate obişnuințele de până atunci, procedase la fel şi cu activitatea sexuală[2]; sunt constatate şi la subiecți a căror spermă are anumite însuşiri ce-i fac eliminarea necesară. Galenus a văzut bărbați care ca efect al acestei privațiuni au devenit „amorțiți şi trândavi", iar alții „morocănoşi fără motiv şi descurajați"; aceste observații i-au îngăduit să stabilească faptul că, în principiu, „retenția de spermă este foarte dăunătoare indivizilor tineri şi puternici a căror spermă este în mod natural abundentă şi formată din umori nu pe de-a-ntregul sănătoase, care duc o viață destul de lipsită de activitate fizică, care după ce s-au folosit intens de plăcerile

---

[1] Aristeu, *De la cure des maladies chroniques*, I, 4, p. 388.
[2] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, II, p. 688.

sexuale, dintr-o dată încetează să le mai practice"[1]. Faptul că abstinența sexuală este nocivă pentru organism nu este, așadar, considerat ca un fapt general ce poate fi observat la oricine, ci mai degrabă ca o urmare a unor date specifice ce țin fie de starea organismului, fie de un anume regim de viață. Nu există rațiuni pentru care, în sine, și fără alte considerații, abstinența ce reține în corp substanța spermatică să fie socotită dăunătoare.

De multă vreme, înalta valoare vitală recunoscută umorii spermatice permisese atribuirea unor efecte pozitive abstinenței riguroase a atleților. Exemplul mai este și acum citat cu regularitate; chiar pentru a urma acest model, un bolnav al lui Galenus se hotărâse să renunțe la orice activitate sexuală, fără să ia în considerare faptul că până atunci dusese o viață total diferită și că efectele abstinenței sale nu puteau fi aceleași. Aristeu, care descrie efectele binefăcătoare ale „umorii dătătoare de viață" care este sperma – ea îi face pe bărbați virili, curajoși, impetuoși, robuști, conferă profunzime vocii și îi face capabili să acționeze viguros – crede că, în principiu, un bărbat cumpătat „și care-și păstrează sămânța" devine prin chiar acest fapt „atât de robust, curajos și îndrăzneț încât își poate întrece puterile cu ale animalelor celor mai feroce". Evocă exemplul atleților sau al animalelor care devin cu atât mai puternice cu cât își păstrează sămânța; astfel, „persoanele cele mai puternice ajung, din cauza necumpătării *(akrasia)*, mai slabe decât cei mai slabi, iar cei mai slabi, prin cumpătare *(enkrateia)* ajung mai puternici decât cei mai puternici *(kreittones)*"[2].

În schimb, valoarea abstinenței era mai greu recunoscută la femei, în măsura în care ele erau considerate ca fiind menite, din punct de vedere social și fiziologic, căsătoriei și procreației. Cu toate acestea, Soranus, în *Tratatul despre bolile femeilor*, evoca argumentele unei discuții ce pare să fi fost importantă la vremea sa, despre avantajele și neajunsurile virginității. Cei care o critică înfățișează maladiile ca fiind provocate de umori care nu se scurg, precum și de dorințele pe care abstinența nu ajunge să le domo-

[1] Galenus, *ibid.*, pp. 687-689.
[2] Aristeu, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, p. 165.

lească. Adepții virginității subliniază, dimpotrivă, că femeile evită astfel primejdiile maternității, ignoră dorința, deoarece nu cunosc nici plăcerea, şi păstrează în ele puterea pe care o conferă sământă.

Cât despre Soranus, el admite că virginitatea poate avea neajunsuri, dar le observa mai ales la femeile ce trăiesc „închise în temple", private fiind de „exerciții utile". Estimează, ca regulă generală, că virginitatea pe viață este salutară pentru ambele sexe[1]. După părerea sa, apropierea sexuală n-ar avea, aşadar, nici o justificare naturală în păstrarea sănătății indivizilor; doar necesitatea de supraviețuire a rasei umane o face necesară; mai mult decât regimul personal, ea este impusă de „legea comună a naturii".

În mod cert, abstinența sexuală nu este socotită ca o datorie şi nici actul sexual înfățişat ca fiind ceva rău. Dar se observă cum, în dezvoltarea temelor care erau deja explicit formulate de gândirea medicală şi filosofică a secolului al IV-lea, a avut loc o anumită inflexiune: o insistență asupra ambiguității efectelor activității sexuale, extinderea corelațiilor recunoscute în întregul organism, accentuarea propriei sale fragilități şi puteri patogenice, valorizarea conduitelor abstinenței, aceasta fiind valabil pentru ambele sexe. Altădată, primejdiile practicii sexuale erau considerate ca venind din partea violenței involuntare şi a consumului fără măsură; acum, sunt descrise, mai degrabă, ca efectul unei fragilități generale a trupului uman şi a funcționării sale.

În aceste circumstanțe, este uşor de înțeles ce importanță poate căpăta regimul *aphrodisiei* în administrarea vieții personale. Referitor la acest aspect, Rufus foloseşte o expresie remarcabilă, care leagă foarte explicit pericolul practicii sexuale de principiul fundamental al preocupării de sine: „Cei care practică raporturile sexuale, şi mai ales cei ce o fac fără măsură, trebuie să aibă grijă de ei înşişi cu mai multă rigoare decât alții, pentru ca, aducându-şi trupul în cea mai bună condiție posibilă, să resimtă mai puțin efectele nocive ale acestor raporturi *(hē ek ton aphrodisiōn blabē)*"[2].

---

[1] Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 7.
[2] Rufus din Efes, în Oribases, *Livres incertains*, III, p. 112.

3
Regimul plăcerilor

Aşadar, actele sexuale trebuie să fie supuse unui regim extrem de prevăzător. Dar acest regim este foarte diferit de ceea ce ar putea fi un sistem de prescrieri care ar încerca să definească o formă „naturală", legitimă şi acceptabilă de practici. De remarcat că în aceste regimuri nu se spune aproape nimic despre tipurile de acte sexuale acceptabile sau despre cele respinse de natură. Rufus, de pildă, aminteşte în trecere relaţiile cu băieţii; mai face aluzie şi la poziţiile posibile ale partenerilor: dar nu o face decât pentru a traduce imediat primejdiile în termeni cantitativi; anumite poziţii cer un consum mai mare decât altele[1]. Este remarcabil, de asemenea, caracterul mai mult „concesiv" decât „normativ" al acestor regimuri. Abia după ce a amintit efectele patogene ale activităţii sexuale – dacă este exagerată şi practicată într-un mod necuvenit – Rufus va propune regimul pe care-l crede el potrivit, după ce afirmă în principiu că aceste acte „nu sunt neapărat dăunătoare, sub toate aspectele, cu condiţia să se ţină cont de oportunitatea actului, de măsură şi de starea sănătăţii persoanei care-l practică"[2]. Tot într-o manieră restrictivă Galenus recomandă să nu se „interzică total oamenilor practicarea raporturilor sexuale"[3]. Acestea

---

[1] Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. III, pp. 540-541. Rufus mai notează că poziţia în picioare e obositoare.

[2] *Ibid.*, p. 541.

[3] Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; vol. III, p. 110. De observat la Celsus o judecată moderată. „Nu trebuie nici să exagerezi, dar nici să te temi de coit" (*Traité de médecine*, I, 1, p. 41).

sunt regimurile circumstanțiale care vor necesita mai multe precauții pentru a se stabili condițiile ce vor stânjeni cel mai puțin actul sexual şi pe cele în care el va afecta cel mai puțin ansamblul echilibrelor. Sunt reținute patru variabile: cea a momentului util pentru procreație, cea a vârstei subiectului, cea a momentului (anotimp sau oră a zilei) şi cea a temperamentului individual.

1. *Regimul plăcerilor sexuale şi procreația.* Era o temă tradițională aceea că pentru a avea descendenți reuşiți – *euteknia* – sunt necesare anumite precauții. Dezordinile în procreare marchează progenitura. Nu numai pentru că descendenții le seamănă părinților, ci pentru că poartă în ei trăsăturile actului datorită căruia s-au născut. Vă amintiți recomandările lui Aristotel şi ale lui Platon[1]. Faptul că actul sexual, în finalitatea sa procreatoare, necesită multă grijă şi o pregătire detaliată este un principiu recurent în regimurile medicale ale epocii imperiale. Acestea prescriau în primul rând o pregătire îndelungată; este vorba despre crearea unei condiții generale a trupului şi a sufletului, menită să producă sau să păstreze în individ calitățile cu care ar trebui să fie impregnată sământa şi care îşi vor pune amprenta asupra embrionului; părinții trebuie să se constituie pe ei înşişi ca imagine prealabilă a copilului dorit. Un pasaj din Ateneus, citat de Oribases, este foarte explicit: cei ce-şi propun să aibă copii trebuie să aibă sufletul şi trupul în cea mai bună condiție posibilă; cu alte cuvinte, sufletul să fie liniştit şi complet scutit de durere, de griji şi oboseală sau de altă afecțiune: trupul să fie sănătos şi în perfectă stare în toate privințele[2]. Mai este necesară şi o pregătire mai apropiată: o oarecare abstinență în timpul căreia sperma să se acumuleze, să se adune, să prindă putere, iar excitația să capete intensitatea necesară (raporturile sexuale prea frecvente împiedică sperma să atingă gradul de elaborare maxim în care are putere deplină); este prescris un regim alimentar destul de strict: fără hrană prea fierbinte sau prea umedă, ci un

---

[1] Cf. *L'Usage des plaisirs*, cap. 3.
[2] Athenaios, în Oribases, *Livres incertains*, VII; vol. III, p. 107.

simplu „prânz uşor ce va pregăti excitaţia necesară actului sexual care nu trebuie să fie stânjenit de elemente abundente"; vor fi evitate proasta digestie şi starea de beţie; în fond, este necesară o purificare generală a trupului pentru a se atinge liniştea necesară funcţiei sexuale, aşa cum „ţăranul îşi seamănă ogorul după ce l-a curăţat de toate plantele parazite"[1]. Când dă aceste sfaturi, Soranus nu este de aceeaşi părere cu aceia care recomandă, pentru o bună procreaţie, perioada lunii pline; esenţial este să se aleagă „momentul în care individul se bucură de plenitudinea sănătăţii sale"; aceasta, din raţiuni fiziologice (umorile nocive care se produc în corp riscă să împiedice sămânţa să adere la peretele uterului), dar şi din raţiuni morale (embrionul se impregnează cu starea părinţilor).

Există, desigur, un moment mai favorabil decât altele în ciclul femeii. După o foarte veche metaforă, care va avea o viaţă lungă şi în creştinism, „nu orice anotimp este bun pentru însămânţare; tot astfel, nu orice moment este favorabil sămânţei expulzate în uter, prin apropieri sexuale"[2]. Soranus estimează acest moment favorabil imediat după menstruaţie. Argumentele sale se bazează pe metafora, care de altfel nu-i aparţine, a poftei[3]: uterul este avid, consumă, se încarcă de hrană: când de sânge (în timpuri normale), când de sămânţă (în momentul fecundaţiei). Actul sexual, pentru a avea ca rezultat procreaţia, trebuie să aibă loc într-un moment favorabil şi în acest ritm alimentar. Nu înainte de menstruaţie, „căci aşa cum un stomac plin de hrană este gata să dea afară surplusul, să vomeze şi să arunce afară orice hrană, tot astfel se întâmplă cu uterul plin de sânge". Nu în timpul menstruaţiei, care este un soi de vomare naturală în care sperma riscă să fie antrenată. Nici imediat după încetarea scurgerii: în acest caz, uterul, uscat şi răcit, nu mai este în stare să primească sămânţa. Momentul favorabil este acela când „scurgerea este pe cale să înceteze", uterul este încă sângerând, încălzit şi „din acest motiv, plin de pofta de a primi sperma"[4]. Pofta

---

[1] Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 10.
[2] *Ibid.*
[3] Cf., de pildă, textul lui Galenus citat de Oribases, XXII, 3; vol. III, p. 3.
[4] Citat în Oribases, XXII, 7; vol. III. p. 70.

care renaşte în corp după această curățire a uterului se manifestă la femeie printr-o dorință ce o îndeamnă spre raporturi sexuale[1].

Dar aceasta nu este totul. Însuşi actul sexual, pentru ca fecundarea să se producă în bune condiții şi progenitura să aibă toate calitățile posibile, trebuie să fie efectuat după ce s-au luat anumite precauții. Soranus nu este deloc precis în privința acestui subiect. Indică doar necesitatea unui comportament măsurat şi calm, cu evitarea oricăror neglijențe şi tulburări de care s-ar putea impregna embrionul, deoarece el le-ar fi, într-o oarecare măsură, oglinda şi martorul: „Pentru ca foetusul să nu fie neplăcut impresionat de vederea beției simțurilor străine lui" se cuvine „ca femeia să fie sobră în timpul îmbrățişărilor. Deseori copiii seamănă foarte mult cu părinții, nu numai la corp, dar şi la spirit: este nevoie de o linişte perfectă pentru ca foetusul să nu semene cu un om beat în delir"[2]. În sfârşit, în timpul sarcinii, raporturile sexuale trebuie să fie moderate: suprimate chiar în prima perioadă, deoarece actul sexual „imprimă o mişcare întregului trup şi nici un alt organ n-are nevoie de mai multă odihnă decât uterul şi tot ce-l înconjoară: întocmai precum stomacul, îşi expulzează conținutul atunci când este scuturat"[3]. Unii, cum ar fi Galenus, consideră că raporturile sexuale pot fi restabilite în timpul sarcinii, dar cu măsură: „Nu este bine pentru femeile gravide nici să se abțină complet, dar nici să le practice prea des: căci la femeile care trăiesc în abstinență, naşterea este mai grea, în timp ce la acelea care practică prea des actul sexual, copilul este slab; pot chiar să şi avorteze"[4].

Există deci o întreagă guvernare a *aphrodisiei* al cărei principiu şi rațiuni de a fi se situează în pregătirea descendenței. Nu că practicarea raporturilor sexuale ar fi fost obligatorie doar pentru a avea copii: dacă sunt stabilite cu atâta grijă condițiile de fecunditate probabilă, aceasta nu se întâmplă pentru a se fixa prin ele li-

---

[1] Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 10.
[2] *Ibid.*, I, 10.
[3] *Ibid.*, I, 14.
[4] Galenus, în Oribases, *Livres incertains,* VI; vol. III, p. 102.

mite ale actului legitim, ci sunt considerate sfaturi utile pentru orice om atent la progenitura sa. Şi dacă aceasta constituie o preocupare importantă pentru cei care zămislesc, este sub forma unei datorii pe care părinţii şi-o asumă faţă de copiii lor; şi totodată, ca pe o obligaţie faţă de ei înşişi, din moment ce este bine pentru ei să aibă copiii cel mai bine înzestraţi. Aceste obligaţii care înconjoară procreaţia definesc un întreg ansamblu de erori posibile. Ele sunt atât de numeroase şi fac să intervină atâţia factori, încât puţine procreaţii ar fi reuşite, dacă n-ar fi natura pentru a compensa cu abilitate lipsurile şi a evita dezastrele. Cel puţin aşa justifica Galenus necesitatea de a fi luate numeroase precauţii şi în acelaşi timp faptul că, deşi regulile nu sunt respectate, multe naşteri sunt reuşite: „Taţii care ne zămislesc şi mamele care ne hrănesc la sânul lor rareori acţionează bine şi comit deseori greşeli în timpul actului de procreare; bărbaţii şi femeile se împreunează într-o asemenea stare de beţie şi de saţietate, încât nu mai ştiu în ce parte a lumii se află. Astfel, încă de la naştere, fructul concepţiei este corupt. Mai trebuie amintite apoi greşelile femeii gravide care, din trândăvie, neglijează să facă unele exerciţii uşoare, se îndoapă cu mâncare, se lasă pradă furiei şi vinului, se foloseşte prea mult de băi şi de acte sexuale *(akairiōn aphrodisiōn)*. Cu toate acestea, natura rezistă acestor dezordini şi remediază cea mai mare parte dintre ele". Ţăranii sunt grijulii când îşi însămânţează ogorul, dar, notează Galenus reluând temele socratice ale preocupării de sine, oamenii „care nu acordă mare valoare fiinţei lor" nu vor fi mai atenţi nici cu propriii lor copii[1].

2. *Vârsta subiectului.* Practicarea plăcerilor nu trebuie să se prelungească prea mult şi nici să înceapă prea devreme. Raporturile sexuale sunt primejdioase la o vârstă înaintată: epuizează trupul ce nu mai este în stare să reconstituie principiile ce i-au fost sustrase[2]. Ele sunt dăunătoare, totuşi, şi dacă individul este prea

[1] Galenus, *De l'utilité des parties*, XI, 10.
[2] Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; vol. III, p. 110.

tânăr. Opresc creşterea şi tulbură dezvoltarea semnelor pubertăţii – rezultatul dezvoltării interne a principiilor seminale. „Nimic nu stânjeneşte mai mult progresul sufletului şi al corpului decât practicarea prematură şi excesivă a raporturilor sexuale“[1]. Iată ce părere are despre aceasta Galenus: „Mulţi tineri sunt atacaţi de boli incurabile din pricina raporturilor sexuale, pentru că au dorit să forţeze, din răsputeri, timpul prescris de natură“[2]. Care e acest „timp prescris“? Este oare apariţia sau confirmarea semnelor pubertăţii? Toţi medicii admit că aceasta se situează pentru băieţi în jurul vârstei de paisprezece ani. Dar, în aceeaşi măsură, sunt de acord că accesul la *aphrodisia* nu trebuie să aibă loc atât de devreme. Nu întâlnim nici o specificare asupra vârstei la care se pot începe raporturile sexuale. Oricum, trebuie să treacă mai mulţi ani, în răstimpul cărora corpul îşi formează lichidul seminal care nu e recomandat să fie eliminat înainte de vreme. De aici, necesitatea unui regim specific, destinat să asigure abstinenţa adolescenţilor. Medicii prescriu, conform tradiţiei, o viaţă de exerciţii fizice intense. Ateneus crede că: „Deoarece producerea de spermă începe la această vârstă (paisprezece ani), iar tinerii sunt îndemnaţi spre raporturi sexuale de pofte arzătoare, trebuie să practice numeroase exerciţii fizice, pentru ca, obosindu-şi trupul şi sufletul, să-şi poată înăbuşi încă de la început dorinţele“[3].

În ce priveşte fetele, problema este întrucâtva diferită. Practica mariajului de timpuriu îndemna fără îndoială la recunoaşterea faptului că primele raporturi sexuale şi maternitatea puteau avea loc de îndată ce ciclul menstrual devenea regulat la fete[4]. Aceasta era opinia lui Soranus, care afirma că pentru fixarea vârstei căsătoriei, trebuiau luate în considerare criteriile organice, şi nu sentimentul fetelor; acesta, prin educaţie, se poate trezi înaintea corpului; „cum sământa trebuie să devină germenele unei noi fiinţe“, procrearea este

[1] Athenaios, în Oribases, *Livres incertains*, XXI; vol. III, p. 165.
[2] Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; vol. III, p. 111.
[3] Athenaios, în Oribases, *Livres incertains*, XXI; vol. III, pp. 164-165.
[4] Despre raporturile dintre vârsta la care putea avea loc căsătoria şi problematizările sănătăţii şi ale femeii, cf. A. Rousselle, Pornela, pp. 49-52.

periculoasă dacă trupul femeii încă n-a atins maturitatea necesară pentru această funcție; în consecință, este bine ca ea să rămână fecioară până ce menstruația apare în mod spontan[1]. Alți medici recomandă o vârstă şi mai târzie. Astfel, Rufus din Efes crede că o sarcină înainte de optsprezece ani riscă să nu fie favorabilă nici mamei nici copilului. El aminteşte că această vârstă fusese recomandată, cu mult timp în urmă, de Hesiod; mai aminteşte şi că vârsta de mai sus – după părerea unora prea târzie – nu avea, într-o epocă demult apusă, neajunsurile care au apărut mai târziu: pe atunci, femeile aveau o viață la fel de activă ca bărbații; excesul de hrană şi trândăvia sunt cele care provoacă tulburări fetelor nemăritate făcând să apară necesitatea raporturilor sexuale care să regleze ciclul menstrual. Soluția propusă de Rufus este cea a unei căsătorii relativ târzii (către optsprezece ani), dar anticipată de un regim care trebuie să însoțească existența fetei chiar dinainte de pubertate; în copilărie, fetițele să trăiască împreună cu băieții, dar de cum împlinesc vârsta la care sunt despărțite cele două sexe, fetele să fie supuse un regim riguros: fără carne, fără mâncăruri prea consistente, deloc sau foarte puțin vin, plimbări lungi, exerciții. Părinții trebuie să nu uite că pentru ele „lenevia e tot ce poate fi mai dăunător" şi că „e avantajos să facă exerciții ce duc la încălzirea corpului, dar în aşa fel încât să-şi păstreze feminitatea şi să nu capete o înfățişare virilă". Participarea la coruri unde se cântă şi se dansează pare a corespunde celei mai bune forme de exercițiu: „Corurile n-au fost inventate doar pentru proslăvirea divinității, ci şi pentru sănătatea oamenilor"[2].

3. *„Momentul favorabil".* *Kairos*-ul actului sexual este subiectul a numeroase discuții. În privința cronologiei generale, se admite calendarul tradițional: iarna şi primăvara sunt cele mai bune anotimpuri; toamna este acceptată de către unii şi respinsă de alții; în general, se recomandă, pe cât posibil, abstinența în timpul verii[3].

---

[1] Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

[2] Rufus din Efes, în Oribases, *Livres incertains*, II; vol. III, pp. 82-85.

[3] Celsus, *Traité de médecine*, I, 3; Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. I, p. Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; p. 110. Despre împărțirea pe

Stabilirea orei ține, în schimb, de diverse considerații. În afară de motivele religioase amintite de Plutarh[1], chestiunea momentului este legată de exerciții, de mese și de digestie. Este mai bine ca înainte de raporturile sexuale să nu aibă loc exerciții fizice prea intense care ar îndrepta spre alte părți ale corpului resursele necesare; și invers, după dragoste, sunt recomandate băile și frecțiile. Nu este bine să practici *aphrodisia* înainte de masă, când ești flămând, căci, în aceste condiții, actul nu obosește, dar își pierde din forță[2]. Trebuie evitate mesele îmbelșugate și băutura prea multă. Timpul digestiei este întotdeauna dăunător: „Iată de ce coitul în mijlocul nopții e înșelător: atunci, alimentele nu sunt încă digerate; la fel și dimineața devreme, pentru că s-ar putea să mai existe alimente prost digerate în stomac și pentru că tot ce e inutil n-a fost evacuat încă, prin urină și scaun. "[3]. Așa că până la urmă, cel mai favorabil moment va fi cel de după o masă potrivită și înaintea culcării sau, eventual, în timpul siestei de după masa de prânz. După părerea lui Rufus, chiar natura și-ar fi arătat preferința pentru acest moment, înzestrând corpul cu cea mai puternică excitație în aceste momente. De altfel, dacă vrea să aibă copii, bărbatul să „se consacre apropierii sexuale după ce a mâncat și a băut bine, în vreme ce femeia trebuie să urmeze un regim mai puțin întăritor; trebuie, așadar, „ca unul să dea, iar celălalt să primească"[4]. Galenus e de aceeași părere: recomandă momentul dinaintea culcării, după „o cină consistentă, dar care să nu stânjenească"; în acest fel, alimentele hrănesc și întăresc trupul, iar somnul face să treacă oboseala; în plus, este cel mai adecvat moment pentru a avea copii, „deoarece femeia reține mai bine sperma în timp ce doarme"; în fine, chiar natura își arată preferința pentru această oră trezind dorința[5].

---

anotimpuri a plăcerilor, cf. *Practicarea plăcerilor*, cap. II.

[1] Plutarh, *Propos de table*, III, 6, 1089 a.

[2] Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. I, p. 540 și urm.

[3] *Ibid.*, p. 547.

[4] *Ibid.*, p. 549.

[5] Galenus, în Oribases, *Livres incertains*, VIII; vol. III, p. 111. Pentru Celsus, e preferabilă noaptea „cu condiția să nu mănânci și să nu lucrezi imediat după aceea" (*Traité de médecine*, I, 1, p. 41).

4. *Temperamentele individuale.* Rufus afirmă ca principiu general că naturile apte pentru împreunare sunt cele „mai mult sau mai puțin calde şi umede"; activitatea sexuală este mai curând defavorabilă constituțiilor reci şi uscate. Pentru a menține sau a restabili umiditatea caldă de care are nevoie individul pentru aphrodisia, e bine să adopte un regim, complex şi totodată continuu, de exerciții potrivite şi hrană corespunzătoare. În jurul activității sexuale şi pentru păstrarea echilibrului pe care ea riscă să-l compromită, este necesară impunerea unui anumit mod de viață. Este util să se bea vin alb şi să se mănânce pâine coaptă în cuptor (umiditatea sa e utilă ca pregătire sau reglare); să se consume carne de țap, de miel, de pasăre, de cocoş de munte, de potârniche, de gâscă, de rață; ca animale marine, de caracatiță şi moluşte; napi, fasole, fasole verde, mazăre (pentru căldura lor) şi struguri (pentru conținutul în apă). Cât despre activitățile potrivite, se recomandă mersul pe jos sau călare, alergarea, nici prea rapidă, nici prea lentă; dar fără exerciții violente sau gesturi excesive precum cel al aruncării suliței (care deturnează spre alte părți ale corpului materia hrănitoare), fără băi fierbinți, fără încălziri şi răcoriri; fără o muncă prea intensă; trebuie evitat, de asemenea, tot ce contribuie la obosirea corpului – furia, bucuria prea vie sau durerea[1].

[1] Rufus din Efes, in Oribases, VI, 38; vol. I, pp. 543-546.

4
Lucrarea sufletului

Regimul recomandat pentru plăcerile sexuale pare a fi în întregime centrat asupra corpului: starea sa, echilibrele, afecțiunile, dispozițiile generale sau trecătoare în care se află apar ca variabile principale care trebuie să determine conduitele. Într-un fel, trupul face legile trupului. Totuşi, sufletul îşi are rolul său şi medicii îl aduc în scenă: deoarece el este cel care riscă neîncetat să antreneze trupul dincolo de mecanica sa proprie şi de nevoile sale elementare; el incită individul să aleagă momente neprielnice, să acționeze în împrejurări îndoielnice, să se împotrivească înclinațiilor fireşti. Dacă oamenii au nevoie de un regim care ține seama cu atâta meticulozitate de toate elementele fiziologiei, este pentru că ei tind în permanență să se îndepărteze de ea ca urmare a imaginației, a pasiunilor şi a iubirilor lor. Chiar vârsta optimă pentru instaurarea raporturilor sexuale este controversată atât în privința fetelor, cât şi a băieților: educația şi obişnuințele pot face ca dorința să apară la momentul nepotrivit[1].

Un suflet rațional are deci de un dublu rol: acela de a stabili pentru trup un regim care să fie determinat efectiv de natura sa, de tensiunile sale, de starea în care se află; însă sufletul nu va putea stabili corect regimul trupului decât cu condiția de a fi operat asupra lui însuşi un adevărat travaliu: decât dacă a eliminat erorile, a redus forța imaginației şi şi-a stăpânit dorințele care-l fac să nesocotească legile sobre ale corpului. Ateneus –la care influența stoi-

[1] Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 8.

cilor este vizibilă – defineşte foarte limpede această lucrare a sufletului asupra lui însuşi ca o condiție a unui bun regim somatic: „Ceea ce li se potriveşte adulților este un regim complet pentru suflet şi pentru corp... a-i linişti stările de excitație *(hormai)* şi a face în aşa fel ca dorințele noastre *(prothumiai)* să nu ne întreacă puterile“[1]. Nu este vorba în acest regim despre instaurarea unei lupte a sufletului împotriva trupului; şi nici de stabilirea unor mijloace prin care sufletul ar putea să se apere de trup: mai curând este vorba ca sufletul să se îndrepte singur pentru a putea conduce trupul după o lege care este chiar a acestuia.

Medicii descriu acest efort referindu-se la trei elemente din pricina cărora subiectul riscă să fie purtat dincolo de necesitățile organismului: avântul dorinței, prezența imaginilor, dependența de plăcere.

1. Nu se pune problema, în regimul medical, ca dorința să fie eliminată. Natura a înzestrat cu ea toate speciile animale pentru ca fiecare dintre sexe, excitându-se, să fie atras de celălalt. Nimic n-ar fi aşadar mai nociv şi mai împotriva naturii decât încercarea de a priva *aphrodisia* de forța naturală a dorinței; individul nu trebuie niciodată, din dorința de desfrâu sau pentru a înşela epuizarea pricinuită de vârstă, să forțeze natura. Să nu aibă raporturi sexuale *aneu epithumein*, fără a simți dorința: acesta este sfatul lui Rufus din tratatul *Despre satyriasis*. Această dorință, însă, are două aspecte: apare şi în corp şi în suflet. Chiar în corelația dintre ele se situează problema regimului. Trebuie procedat astfel încât îndemnurile dorinței să fie coordonate şi adaptate cât mai exact posibil. Rufus are o expresie remarcabilă: „Cel mai bine este ca omul să aibă raporturi sexuale atunci când e îndemnat în acelaşi timp de dorința din suflet şi de nevoia din trup“[2].

Se întâmplă ca această corelație naturală să fie compromisă chiar de trup. Acesta se înfierbântează singur; nimic din suflet nu corespunde excitației sale. Se dedă unui soi de pure dezlănțuiri.

---

[1] Athenaios, în Oribases, *Livres incertains*, 21; vol. III, p. 165.
[2] Rufus din Efes, în Oribases, VI, vol. I, p. 549.

Atunci, actul sexual devine de-a dreptul „paroxistic“, după cum afirmă Rufus[1]. La această excitație pur fizică se referă Rufus când amintește de *hormai* ce însoțesc semnele prevestitoare ale maniei sau ale epilepsiei[2]. Tot ea se produce, dar sub altă formă, în satyriasis sau în gonoree: organele sexuale se excită singure în prima dintre maladii, iar în cea de a doua „sămânța se scurge în cantități mari, în absența actului sau a unei imagini din vis“; bolnavul, antrenat de mecanica înnebunită a trupului său, slăbește și „moare de epuizare după câtva timp“[3].

Sufletul, dimpotrivă, poate scăpa formelor și limitelor dorinței care se manifestă în trup. Cuvântul pe care îl folosesc Rufus și Galenus pentru a exprima acest exces este semnificativ: *doxa*. Sufletul, în loc să fie atent doar la necesitățile trupului, se lasă antrenat de reprezentări proprii care nu au nici o corespondență în organism. Reprezentări zadarnice și vide *(kenai)*. Așa cum nici trupul nu trebuie să înfierbânte în lipsa dorinței din suflet, sufletul nu trebuie să depășească ceea ce îi cere trupul și ce-i dictează nevoile sale. În primul caz este vorba de o maladie ce ar putea fi probabil corectată prin leacuri; în cel de al doilea, se recomandă mai ales aplicarea unui regim moral propriei ființe. Rufus propune formula „a supune sufletul și a-l face să dea ascultare trupului“[4].

Pare o recomandare paradoxală dacă ne gândim la tema atât de împământenită care spune că sufletul nu trebuie să se lase în voia cerințelor trupului. Dar trebuie s-o înțelegem în contextul său teoretic și medical exact, inspirat poate din stoicism. Supunerea voluntară a trupului trebuie să fie înțeleasă ca ascultarea unei rațiuni care a respectat ordinea naturală și a aranjat, conform scopurilor sale, mecanica trupului. Din cauza acestei rațiuni naturale *doxai* riscă să abată sufletul și să trezească dorințe excesive; spre ea trebuie să-și îndrepte atenția regimul medical rațional și întemeiat pe

[1] Rufus din Efes, *Oeuvres*, p. 75.
[2] Rufus din Efes, în Oribases, VI; vol. 1, p. 549.
[3] Celsus, *Traité de médicine*, IV, 28.
[4] Rufus din Efes, în Oribases, VI; vol. 1, p. 550.

cunoaşterea ființei. În această calitate, exemplul lumii animale care atât de adesea fusese folosit pentru a descalifica poftele umane poate, dimpotrivă, să constituie un model de comportament. Pentru că, în regimul lor sexual, animalele urmează doar necesitățile trupului, şi nimic în plus; ceea ce le mână, explică Rufus, deci ceea ce ar trebui să-i conducă şi pe oameni, nu sunt *doxai*, ci „preludiile naturii care are nevoie de eliminare". Şi Galenus este de părere că animalele nu sunt împinse la împerechere de „părerea" – doxa – că „plăcerea este ceva bun"; ele nu se împreunează decât „ca să expulzeze sperma care le oboseşte"; pentru animale, nu există nici o diferență între ceea ce le stârneşte la raporturi sexuale şi ceea ce le împinge să dea afară, în mod natural, fie excremente, fie urină"[1].

Regimul medical propune, deci, un fel de animalizare a *epithumia*; trebuie să înțelegem prin aceasta o subordonare cât mai strict posibilă a dorinței din suflet față de nevoile corpului; o etică a dorinței care să se modeleze pe o fizică a excrețiilor şi tendința spre un punct ideal, unde sufletul, purificat de toate reprezentările sale inutile, nu mai dă atenție decât economiei sumare a evacuărilor organice.

2. De aici, neîncrederea generală a medicilor față de „imagini" *(phantasiai)*. Tema revine cu regularitate în tratamentele pe care le propun. Pentru combaterea satyriasis-ului, Rufus sugerează un tratament sub două aspecte; primul priveşte regimul alimentar, de unde trebuie îndepărtate toate alimentele care încălzesc; celălalt priveşte căile de stimulare a sufletului: „Omul bolnav de satyriasis trebuie să evite vorbăria, gândurile, poftele sexuale şi, mai presus de orice, să se apere de ceea ce văd ochii, ştiind bine că toate aceste lucruri, chiar în vis, ...îndeamnă la copulație, dacă s-a abținut de la împreunare după consumarea unor feluri de mâncare suculente şi în mare cantitate"[2]. Galenus, în acelaşi spirit, propunea o terapie ce urmăreşte un dublu *catharsis* unui prieten al său care re-

[1] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, vol. II, pp. 88-689.
[2] Rufus din Efes, *Oeuvres*, pp. 74-75.

nunţase la activitatea sexuală, dar era într-o perpetuă stare de excitaţie. În primul rând, Galenus îl sfătuieşte să se elibereze fizic, prin evacuarea spermei acumulate, apoi, după ce corpul a fost purificat, să nu mai îngăduie să-i intre în minte nimic din ce-ar putea produce acolo imagini lascive: „să se abţină de la spectacole, de la gânduri şi amintiri capabile să excite dorinţe amoroase“[1].

Aceste imagini redutabile, care trezesc în suflet dorinţe „vide“, fără nici o legătură cu nevoile corpului, sunt de mai multe feluri. Mai întâi, există imaginile visului de care medicii par să se preocupe cel mai mult atunci când sunt însoţite de poluţii nocturne: de aici şi sfatul, atât de adesea repetat, de a nu dormi pe spate, de a nu mânca şi bea mult înainte de culcare, de a păstra liniştea minţii înainte de a adormi. Rufus acordă o atenţie deosebită acestui lucru, în regimul celor afectaţi de satyriasis: „Să se culce mai degrabă pe o parte decât pe spate...“[2]. Printre imaginile ce trebuie evitate sunt cele văzute la teatru, cele sugerate de lectură, cântec, muzică şi dans, care vin să se insinueze în minte fără ca nimic din ele să corespundă nevoilor trupului. Astfel, Galenus a observat fenomene de satyriasis la subiecţi „care nu îndepărtează ideea plăcerilor veneriene, aşa cum fac persoanele în mod natural caste şi care au practicat o îndelungată abstinenţă; în loc de asta, ajung să-şi închipuie aceste plăceri la vederea spectacolelor capabile să le stârnească, amintindu-şi de ele. Starea ce afectează penisul la aceşti indivizi este complet diferită de cea observată declarată la persoane al căror spirit nici n-a conceput măcar ideea plăcerilor sexuale“[3].

Dar trebuie înţeles, sub termenul de *phantasia* şi conform unui uzaj filosofic, şi percepţiile vizuale. Nu este primejdios numai să-ţi imaginezi sau să-ţi aminteşti aphrodisia, ci şi să le percepi. Este o veche temă a pudorii tradiţionale că *aphrodisia* trebuie să aibă loc de preferinţă noaptea şi pe întuneric decât în la lumina zilei.

---

[1] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 6; vol. II, pp. 704-705.

[2] Rufus din Efes, *Oeuvres*, p. 74. Apare adeseori ideea că dormitul pe spate încălzeşte părţile sexuale şi provoacă poluţii nocturne. Cf. Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 6; Diocles, în Oribases, III, 177.

[3] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 6.

Aceluiaşi precept i se acordă şi o valoare de regim: dacă nu vezi, te poți apăra mai uşor de imaginile care s-ar putea întipări în suflet, rămânând acolo şi revenind apoi în cele mai nepotrivite momente. Plutarh evoca această problemă referitor la *kairos,* momentul actelor sexuale; printre rațiunile de a evita lumina zilei se afla, în opinia lui, preocuparea de a evita „imaginile de plăcere“ care „reînnoiesc“ neîncetat dorința; „dimpotrivă, noaptea, ascunzând vederii dorința nesățioasă a actelor noastre şi avântul înverşunat, deturnează şi adoarme natura şi o împiedică să se lase atrasă de acest spectacol în capcana desfrâului“[1].

Putem să mai amintim aici că problema „imaginilor“ era mult dezbătută în literatura amoroasă. Privirea era considerată drept cel mai sigur vehicol al pasiunii; prin intermediul privirii intra pasiunea în inimă, prin ea se păstra acolo. Propertiu crede că „îmbrățişările amoroase îşi pierd din farmec în întuneric“; „noaptea e duşmanca Venerei... Endymion era gol când a făcut-o pe sora lui Apollo să se îndrăgostească de el şi tot goală era şi zeița în brațele lui“[2]. Privirea, lumina, imaginea erau considerate ca primejdioase. Primejdioase pentru rigoarea moravurilor: acelaşi Propertiu crede că indecența s-a răspândit când imaginile au fost introduse în casele oamenilor[3]. Primejdioase chiar şi pentru iubire, ce poate fi insultată prin urâțenia imaginilor. Ovidiu le recomanda multă prudență celor care vor ca iubirea să dureze: „Nu lăsa lumina să intre prin toate ferestrele camerei de culcare; multe părți ale trupului nostru câştigă nefiind văzute la lumina zilei“[4]. Din acelaşi motiv, imaginea crudă poate fi un excelent mijloc de apărare împotriva pasiunii, care poate chiar s-o învingă. Este de ajuns, spune Ovidiu în *Remedia Amoris,* când vrei să scapi de o iubire, să faci lumină în momentul raportului sexual: defectele corpului, obscenitatea şi murdăria se întipăresc în minte trezind dezgustul; neglijența înfățişării, dimineața, la trezire, este la fel de bună dacă vrei să-ți

[1] Plutarh, *Propos de table*, III, 6, 1089 a.
[2] Propertiu, *Élégies*, II, 15.
[3] *Ibid.*, II, 6.
[4] Ovidiu, *Art d'aimer*, III, 808.

părăseşti iubita[1]. Exista o întreagă tehnică a imaginii organizată pentru şi împotriva iubirii. De altfel, unul dintre aspectele cele mai constante ale eticii sexuale de la sfârşitul Antichităţii va fi lupta împotriva imaginilor interioare sau din afară ca o condiţie şi garanţie a bunei conduite sexuale.

3. Mai rămâne plăcerea, despre care se ştie că a fost înscrisă de natură în procesul *aphrodisiei*. Poate fi eliminată sau se poate face în aşa fel încât să nu mai fie resimţită? Nici nu poate fi vorba despre asta, deoarece plăcerea este direct legată de acţiunile corpului şi de mecanismele de retenţie-erecţie. Cu toate acestea, Galenus crede că oamenii pot împiedica plăcerea să devină un principiu de exces în economia *aphrodisiei*. Procedeul pe care-l propune el este, evident, de sorginte stoică: trebuie considerat că plăcerea nu face altceva decât să însoţească actul şi nu trebuie luată niciodată ca o raţiune de a-l îndeplini. „Faptul că plăcerea este ceva bun" înseamnă pentru Galenus, cum am văzut mai sus, o *doxa* pe care animalele n-o posedă (ceea ce asigură comportamentului lor o măsură naturală); în schimb, oamenii care au o asemenea părere se expun la căutarea *aphrodisiei* pentru plăcerea pe care o procură, la dependenţa de ea şi prin urmare, la dorinţa de a repeta tot timpul acest lucru.

Pentru a urma un regim raţional, omul trebuie să suprime plăcerea ca scop căutat: să practice plăcerile sexuale independent de atracţia plăcerii şi ca şi cum ea n-ar exista. Singurul scop acceptabil pentru raţiune este cel arătat de starea corpului, în funcţie de necesităţile sale de purificare. „Este evident că oamenii caşti *(tous sophronas)* nu se folosesc de plăcerile amoroase pentru plăcerea ce le însoţeşte, ci pentru a elimina o stare incomodă, ca şi cum în realitate n-ar exista nici o plăcere"[2]. La fel şi concluzia pe care o trage Galenus din celebrul gest al lui Diogene: fără a mai aştepta prostituata pe care o chemase, filosoful se eliberase singur de secreţia

[1] Ovidiu, *Les Remèdes à l'amour*, v. 399 sq.; v. 345-348. Cf. sfatului dat femeilor în *Arta de a iubi*, III, 209, de a nu se arăta la toaletă.
[2] Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5, vol. II, p. 688.

care-l incomoda; făcând aceasta, spune Galenus, voia să-şi expulzeze sperma, „fără a mai căuta plăcerea actului sexual“[1].

Se poate observa în treacăt locul foarte discret pe care îl aveau masturbarea şi plăcerile solitare în aceste regimuri medicale – ca, de altfel, în general, în întreaga meditaţie morală a grecilor şi a latinilor privind activitatea sexuală. Când apare, ceea ce se întâmplă destul de rar, apare sub o formă pozitivă: un gest de debarasare naturală cu valoare de lecţie filosofică şi în acelaşi timp un leac necesar. Să ne gândim la Dion din Prusa relatând modul în care Diogene, râzând, lăuda gestul masturbării în public: gest care, înfăptuit la timp, ar fi făcut să devină inutil războiul Troiei; gest pe care natura însăşi ni-l arată prin exemplul peştilor; gest raţional fiindcă nu depinde decât de individ, care nu are nevoie de cineva care să-l excite; în fine, gest învăţat de la zei – de la Hermes, care i-a dat reţeta lui Pan, îndrăgostit fără speranţă de inaccesibila Echo; iar de la Pan l-au învăţat mai apoi păstorii[2]. Este gestul naturii înseşi, care răspunde, în afara pasiunilor şi artificiilor, în deplină libertate, strictei necesităţi. În literatura occidentală – începând cu monahismul creştin – masturbarea rămâne asociată cu himerele imaginaţiei şi cu primejdiile sale; este însăşi forma plăcerii în afara naturii, pe care oamenii au inventat-o pentru a trece dincolo de limitele ce le-au fost date. Într-o etică medicală preocupată să ajusteze activitatea sexuală la nevoile elementare ale corpului, precum cea din primele secole ale erei noastre, gestul eliminării solitare constituie forma cea mai strict debarasată de inutilitatea dorinţei, a imaginilor şi a plăcerii.

*

1. Oricât de meticuloase şi de complexe ar fi regimurile activităţii sexuale, nu trebuie exagerată importanţa lor relativă. Spaţiul care le este acordat este limitat în comparaţie cu al altor regimuri – în special cel referitor la hrană. Când, în secolul al V-lea, Oribases îşi redactează ampla culegere de texte medicale, dedică patru cărţi

---

[1] *Ibid.*, *Id.*

[2] Dion din Prusa, *Discours*, VI, 19-20.

calităților, inconvenientelor, primejdiilor şi virtuților diferitelor alimente posibile şi condițiilor în care trebuie sau nu trebuie să fie consumate. Regimului sexual îi va aloca doar două paragrafe, citând un text din Rufus şi un altul din Galenus. Am putea crede că această restricție traduce mai ales o atitudine caracteristică pentru Oribases şi epoca sa; dimpotrivă, acordarea unui spațiu mai mare regimului alimentare decât celui al vieții sexuale este o trăsătură comună medicinei greceşti şi romane. Pentru antici, cel mai important lucru era mâncarea şi băutura. Va trebui să aibă loc o întreagă evoluție, care a devenit manifestă în monahismul creştin, pentru ca preocuparea față de sex să înceapă să fie egală cu cea față de hrană; dar abținerea de la mâncare şi posturile vor rămâne multă vreme fundamentale. Pentru istoria eticii în societățile europene va rămâne un moment important acela în care preocuparea față de sex şi regimul său va deveni mai însemnată decât rigoarea prescripțiilor alimentare. În orice caz, în epoca romană, regimul plăcerilor sexuale se învecinează, pe un spațiu relativ restrâns, cu marele regim alimentar, precum, de altfel, aceste plăceri erau asociate în gândirea morală şi în riturile sociale cu voluptatea de a bea şi de a mânca. Banchetul, loc comun al lăcomiei, al beției şi al dragostei, este o mărturie directă; într-un mod indirect avem mărturia ritualului invers al banchetului filosofic, unde mâncarea este întotdeauna cumpătată, adevărul se află în vin, iar iubirea este obiectul unor discursuri raționale.

2. În aceste regimuri medicale, asistăm la o anumită „patologizare“ a actului sexual. Dar trebuie să înțelegem foarte bine sensul în care este folosit cuvântul: nu este vorba deloc de acel gen de patologizare care s-a produs mult mai târziu în societățile occidentale, când comportamentul sexual a fost recunoscut ca fiind purtător de deviații maladive. Atunci, va fi organizat ca un domeniu care va avea formele sale normale şi formele sale morbide, patologia specifică, simptomatologia şi etiologia sa – eventual o terapeutică proprie. Medicina greco-romană operează altfel; înscrie actul sexual într-o zonă în care el riscă în fiecare clipă să fie afectat şi

tulburat de modificări ale organismului, şi unde, invers, poate produce diverse boli, imediate sau pe termen lung.

Se poate vorbi despre patologizare în două sensuri. Mai întâi, pentru că tulburările nu sunt atribuite numai marilor excese în practica sexuală, ci şi naturii intrinseci a procesului – consumului de energie, agitației, zguduirii produse de acesta în organism, dar mai ales pentru că aceste analize medicale tind să inverseze reprezentările actului sexual ca activitate, ca energie a cărei violență este redutabilă. Ele îl descriu mai curând ca pe un proces în care subiectul pasiv este antrenat de mecanismele corpului şi de impulsurile sufleteşti asupra cărora trebuie să-şi restabilească stăpânirea, printr-o ajustare precisă doar la necesitățile naturale. Trebuie înțeles că medicina lui *chresis aphrodision* n-a încercat să opereze o delimitare a formelor „patologice" ale comportamentului sexual: ci mai curând a subliniat ideea că la originea actelor sexuale există un element de pasivitate care este în acelaşi timp un principiu al îmbolnăvirii, conform dublei semnificații a termenului *pathos*. Actul sexual nu este un rău; ci manifestă un focar permanent de posibile suferințe.

3. O astfel de medicină pretinde o extremă vigilență față de activitatea sexuală. Această atenție, însă, nu duce la o descifrare a activității la originea şi în desfăşurarea sa; subiectul nu trebuie să ştie exact ce sunt propriile sale dorințe, impulsurile specifice care-l îndeamnă spre comiterea actului sexual, ce este alegerea sa, care este forma actelor sau felul plăcerii resimțite. Atenția care i se pretinde subiectului este cea care-i aduce permanent în minte regulile cărora trebuie să-şi supună activitatea sexuală. Nu trebuie să regăsească mersul obscur al dorinței în sine, ci să recunoască numeroasele şi complexele condiții care trebuie să fie reunite pentru îndeplinirea satisfăcătoare, fără primejdie sau inconveniente, a actelor de plăcere. Este necesar ca subiectul să-şi țină sieşi un discurs al „adevărului", dar funcția acestui discurs nu este aceea de a-i spune subiectului adevărul despre sine, ci de a-l învăța, în funcție de ceea ce sunt de la natură actele sexuale, cum să se folosească de ele pentru a se conforma cât mai exact posibil acestei naturi. C. Canguilhem

spunea că, în concepția lui Aristotel, „cauza vindecării este forma sănătății în activitatea medicală"; deci, nu medicul, ci „sănătatea vindecă bolnavul"; în general, „responsabilitatea unei producții tehnice nu-i revine artizanului, ci artei...; Arta, adică finalitatea nedeliberativă a unui *logos* natural"[1]. Tot astfel s-ar putea afirma că regimul *aphrodisiei*, regimul repartizării actelor sexuale propus de către medicină nu trebuie să fie nici mai mult, nici mai puțin decât forma naturii lor prezente în gândire, adevărul lor făcându-și loc în comportament în calitate de prescripție constantă a naturii.

4. Între aceste recomandări dietetice și preceptele pe care le vom afla mai târziu în morala creștină și în gândirea medicală, există numeroase analogii: principiul unei economii stricte, vizând o rărire a actelor sexuale; obsesia nenorocirilor individuale sau colective care pot fi stârnite de o dereglare a conduitei sexuale; necesitatea unei stăpâniri severe a dorințelor, a luptei împotriva reprezentărilor și suprimarea plăcerii ca scop al raporturilor sexuale. Aceste analogii nu sunt asemănări îndepărtate: pot fi reperate anumite continuități. Unele sunt indirecte, moștenite prin intermediul doctrinelor filosofice: regula plăcerii care nu trebuie să fie un scop în sine a ajuns în creștinism mai mult prin scrierile filosofice decât prin cele medicale. Există, însă, și continuități directe; tratatul lui Basile d'Ancyre despre virginitate – autorul său trece, de altfel, drept medic – se referă la considerații în mod evident medicale. Sfântul Augustin recurge la Soranus în polemica sa împotriva lui Iulian din Ecbana. Nu trebuie uitate nici referirile explicite la medicina latină și greacă, în scrierile din secolul al XVIII-lea și din prima jumătate a celui de al XIX-lea, în epoca unei noi mari dezvoltări a patologiei sexului.

Chiar dacă am reține doar aceste trăsături comune, am putea deduce faptul că etica sexuală atribuită creștinismului sau chiar Occidentului modern ocupa deja un loc important, cel puțin în

---

[1] G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, pp. 337-338.

ceea ce priveşte câteva dintre principiile sale esențiale, în epoca de glorie a culturii greco-romane. Or, aceasta ar însemna să nu ținem seama de diferențele fundamentale ce țin de tipul de raportare la sine şi, în consecință, de forma de integrare a acestor precepte în experiența subiectului cu sine însuşi.

Pentru acest capitol, am folosit şi lucrarea lui Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

V
FEMEIA

Marile texte clasice în care era vorba despre căsătorie – Economicul lui Xenofon, *Republica* sau *Legile* lui Platon, *Politica* şi *Etica nicomahică,* precum şi *Economicul* lui Pseudo-Aristotel – înscriau meditaţia asupra relaţiilor conjugale într-un cadru larg: cetatea, cu legile şi obiceiurile necesare supravieţuirii şi prosperităţii sale, şi gospodăria cu organizarea ce-i permitea păstrarea sau extinderea. N-ar trebui să tragem concluzia din această subordonare a căsătoriei unor interese civice sau familiale că mariajul era considerat în sine ca o legătură fără însemnătate, a cărei unică valoare era de a aduce statului şi familiei descendenţi utili. Am văzut cât de exigente erau preceptele impuse soţilor de către Xenofon, Isocrate, Platon sau Aristotel pentru o bună comportare în cadrul căsătoriei; privilegiul la care avea dreptul soţia, dreptatea ce i se cuvenea, preocuparea de a fi un exemplu pentru ea şi de a o educa: toate acestea sugerează un soi de relaţii ce întreceau cu mult simpla funcţie de reproducere. Căsătoria necesita un stil deosebit de conduită mai ales în măsura în care bărbatul căsătorit era cap de familie, cetăţean onorabil sau un om care pretindea să exercite asupra altora o putere în acelaşi timp politică şi morală; iar în arta de a conduce o căsătorie era necesară stăpânirea de sine, cea care trebuia să dea forma sa deosebită comportamentului bărbatului înţelept, moderat şi drept.

Etica comportamentului matrimonial apare într-o lumină destul de diferită într-o serie de texte situate între primele două secole înainte de Christos şi secolul al II-lea al erei noastre; de-a lungul

acestei perioade s-a putut constata o oarecare schimbare în practica mariajului; avem astfel *Peri gamou* de Antipater, traducerea latină a unui text grecesc considerată multă vreme ca ultima parte a *Economicului* lui Pseudo-Aristotel, diverse pasaje din Musonius consacrate căsătoriei, *Precepte conjugale* şi *Dialog despre iubire* de Plutarh, tratatul despre căsătorie al lui Hierocles, fără a mai socoti indicaţiile descoperite în operele lui Seneca sau Epictet şi în anumite texte pitagoreice[1].

Se poate spune că mariajul a devenit atunci o chestiune mai insistent şi mai adesea dezbătută decât în trecut? Trebuie să presupunem că alegerea vieţii matrimoniale şi modul de comportare cuvenit în cadrul ei a trezit în acea epocă mai multă preocupare şi că au fost problematizate cu mai multă atenţie? Fără îndoială că este posibil să dăm un răspuns în termeni cantitativi. În schimb, se pare că autorii au reflectat şi au definit într-un fel relativ nou arta de a te purta în viaţa conjugală, în numeroase texte importante. O primă noutate pare să fie faptul că arta vieţii matrimoniale, continuând să se raporteze la gospodărie, la organizarea sa şi la naşterea copiilor, valorifica din ce în ce mai mult un element anume în mijlocul acestui ansamblu: relaţia personală dintre cei doi soţi, legătura care îi poate uni, purtarea lor unul faţă de altul; această relaţie nu-şi extrage importanţa din celelalte exigenţe ale vieţii de stăpân al casei; dimpotrivă, mai curând pare a fi considerată elementul prim şi fundamental în jurul căruia se organizează toate celelalte, din care derivă şi căruia îi datorează forţa lor. De fapt, arta de a te purta în căsătorie s-ar defini nu atât printr-o tehnică de a conduce, cât mai degrabă printr-o stilistică a legăturii individuale. A doua noutate ar consta în faptul că principiul de cumpătare a conduitei bărbatului căsătorit rezida mai mult în obligaţiile de reciprocitate decât în stăpânirea asupra altora; sau, mai degrabă, în faptul că supremaţia sinelui asupra sinelui se manifesta tot mai mult în practicarea obligaţiilor faţă de alţii şi, mai ales, a unui anumit respect faţă de soţie;

---

[1] H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean, Writings of the Hellenistic period şi The Pythagorean texts of the hellenistic period.*

intensificarea preocupării dc sinc merge aici mână în mână cu valorizarea partenerei de viață; noul mod în carc este uneori exprimată chestiunea „fidelității“ sexuale este mărturia acestei schimbări. În sfârşit, lucrul cel mai important este că arta căsătoriei, sub forma lcgăturii şi a simetriei, acordă un loc relativ mai important problemelor relațiilor sexuale dintrc soți; acestea sunt tratatc încă discret şi destul de aluziv; şi cu toatc acestea, la autori prccum Plutarh aflăm preocuparea de a dcfini o anumită manicră de comportare a soților în relațiile de plăcerc; interesul pentru procreație se îmbină aici cu alte semnificații şi alte valori privind iubirea, afecțiunea, buna înțelegere şi simpatia rcciprocă.

Încă o dată, nu pretind că ascmenea comportamente sau sentimente erau necunoscute în perioada clasică şi că cle au apărut mai apoi: determinarea schimbărilor de acest ordin ar cere o documentație cu totul diferită şi alt tip de analize. Dar se pare – dacă acordăm credit textelor de care dispunem – că aceste atitudini, aceste moduri dc comportare, aceste modalități de a acționa şi de a simți au devenit atunci tcme de problematizarc, obiecte ale dezbaterii filosofice şi elementc ale unei arte a comportamcntului asupra cărora s-a meditat îndelung[1]. O anumită stilistică a cxistenței în doi sc desprinde din prcceptele tradiționalc ale artei vicții matrimonialc: o detectăm la fel de bine într-o artă a legăturii conjugalc, într-o doctrină a monopolului scxual şi într-o estetică a plăcerilor împărtăşite.

---

[1] M. Meslin. *L'Homme romain, des origines au ler siècle de notre ère*, pp. 143-163.

1
Legătura conjugală

În multe dintre aceste reflecții asupra căsătoriei și mai ales în textele stoicilor din primele două secole, constatăm elaborarea unui anumit model de relație între soți. Nu înseamnă că autorii și-ar propune drept țintă să impună căsătoriei forme instituționale inedite și nici că ar sugera înscrierea ei într-un cadru legal diferit. Ci, fără a se aduce în discuție problema structurilor tradiționale, aceste texte încearcă definirea unui mod de coexistență între soț și soție, un tipar recomandat al raporturilor între ei și o manieră de a trăi împreună care sunt destul de diferite de ceea ce propuneau textele clasice. Asumându-ne riscul de a schematiza și de a folosi un vocabular întrucâtva anacronic, am putea spune că mariajul nu mai este perceput doar ca o „formă matrimonială“ ce fixează complementaritatea rolurilor în economia casei, ci și ca „legătură conjugală“ și raport personal între bărbat și femeie. Arta de a trăi în căsătorie stabilește o relație *duală* în formă, *universală* în valoarea sa și *specifică* în intensitatea și forța sa.

1. *O relație duală.* Dacă este un lucru conform naturii *(kata, phusin)* este bine să te căsătorești, spune Musonius Rufus[1]. Și pentru a demonstra că discursul său asupra căsătoriei este tot ce poate fi mai necesar, Hierocles afirma că natura este cea care îndeamnă specia umană la o astfel de formă de conviețuire[2].

---

[1] Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. Hense, XIV, p. 71. Cf. C. Lutz, „Musonius Rufus“ *Yale Classical Studies*, vol. X, 1947, pp. 87-100.
[2] Hierocles, *Peri gamou*, in Stobaios, *Florilège*, 21, 17.

Aceste principii nu făceau altceva decât să repete o lecție tradițională. Proprietatea căsătoriei de a fi naturală, deşi contestată de unele şcoli filosofice, de cinici mai ales, se întemeiase pe o serie de rațiuni: împreunarea bărbatului cu femeia, absolut necesară pentru procreație; necesitatea prelungirii împreunării într-o legătură stabilă pentru a asigura educația copiilor; ansamblul de sprijin reciproc, plăceri şi distracții pe care le poate aduce viața în doi, în afară de serviciile şi obligațiile sale; în fine, constituirea familiei ca element de bază pentru cetate. Prima dintre aceste funcții, unirea bărbatului cu femeia, ținea de un principiu comun tuturor animalelor; iar prin celelalte, ea imprima formele unei existențe considerate în general ca fiind proprie speciei umane şi rațiunii.

Stoicii din epoca imperială au reluat tema clasică a căsătoriei ca un lucru dat de natură prin dublul său aport la procreație şi la comunitatea de viață, dar modificând-o într-un mod semnificativ.

Mai întâi, Musonius. Din scrierile sale deducem o anumită deplasare de accent de la obiectivul „procreator“ la finalitatea „comunitate“. Un pasaj din tratatul *Despre scopul căsătoriei* este revelator[1]. Începe cu dualitatea țelurilor căsătoriei: obținerea de descendenți şi o viață comună. Musonius adaugă însă imediat că, deşi este un lucru important, procreația n-ar putea justifica prin ea însăşi căsătoria. Amintind o obiecție adusă adeseori de cinici, el aminteşte că oamenii, dacă n-ar fi vorba decât de a se înmulți, ar putea foarte bine să facă la fel ca animalele: să se împerecheze şi să se despartă imediat. Dacă n-o fac, aceasta se datorează faptului că pentru ei este esențială viața în comun: o asociere pe viață în care fiecare se îngrijeşte de celălalt, soții se întrec în atenții şi bunăvoință unul față de altul, iar cei doi pot fi asimilați cu două animale înhămate la un atelaj, care nu înaintează dacă fiecare trage spre partea sa. Ar fi inexact să spunem că Musonius acorda întâietate relațiilor de sprijin reciproc în defavoarea obiectivului descendenței. Dar aceste obiective trebuie să se înscrie într-o formă unică, care este aceea a vieții comune; înțelegerea dintre soți şi

[1] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII A, pp. 67- 68.

copiii pe care-i cresc împreună sunt două aspecte ale acestei forme esențiale.

Într-un alt pasaj, Musonius arată cum natura a înscris această formă de unitate în fiecare individ. Tratatul *Despre căsătorie ca obstacol în filosofie*[1] evocă împărțirea originară a neamului omenesc în bărbați şi femei. Musonius se întreabă de ce, după ce a separat cele două sexe, creatorul a dorit să le apropie din nou. Şi le-a apropiat din nou, sădind în fiecare dintre ele o „dorință violentă", o dorință de „împreunare" şi de „uniune" – *homilia şi koinonia*. Primul dintre cei doi termeni se referă la relația sexuală, iar al doilea la comunitatea de viață. Aşadar, există în ființa umană o anumită dorință, fundamentală şi originară, care se referă atât la apropierea fizică, cât şi la împărțirea existenței. Teza are o dublă consecință: marca forță a dorinței nu caracterizează numai impulsul care are drept efect împreunarea sexelor, dar şi pe cel ce tinde spre împărtăşirea unei existențe comune; şi invers, raportul dintre sexe ține de acelaşi plan rațional ca şi relațiile care unesc, prin interes, afecțiune şi comunitate a sufletelor, doi indivizi între ei. Este aceeaşi înclinație naturală care îndeamnă, cu o intensitate egală şi o raționalitate de acelaşi tip, la unirea existențelor şi la împreunarea trupurilor.

În opinia lui Musonius, căsătoria nu este întemeiată pentru că s-ar situa în punctul de intersectare a două înclinații heterogene: una fizică şi sexuală, alta rațională şi socială. Căsătoria este înrădăcinată într-o tendință primitivă şi unică ce duce direct către ea, ca scop esențial, şi prin intermediul ei, spre două efecte intrinseci: obținerea de descendenți comuni şi întemeierea unei vieți comune. Se înțelege de ce spune Musonius că nimic nu este mai de râvnit *(prosphilesteron)* decât căsătoria. Proprietatea naturală a acesteia nu este datorată doar consecințelor practicării sale; ea se anunță prin chiar faptul existenței unei înclinații care o constituie în mod originar ca un obiectiv dezirabil.

Hierocles, într-un mod destul de asemănător, credea că mariajul se întemeiază pe natura întrucâtva „binară" a omului. Pentru el,

---

[1] *Ibid.*, XIV, pp. 70-71.

ființele umane sunt animale „conjugale" *(sunduastikoi*[1]). Noțiunea exista la naturaliști: ei făceau deosebirea între animalele care trăiesc în turmă *(sunagelastikoi)* și cele care trăiesc în cuplu *(sunduastikoi)*. Într-un pasaj din *Legi*, Platon se referea, de altfel, la această diferență: el le recomanda oamenilor exemplul acelor animale care sunt caste atâta timp cât trăiesc în ceată, dar formează perechi și devin „animale conjugale" când vine vremea împerecherii. Aristotel amintea, și el, în *Politica*, despre caracterul „syndiastic" al omului, pentru a desemna relațiile dintre stăpân și sclav, ca și pe cele dintre soți.[2].

Hierocles folosește noțiunea în scopuri diferite. El o raportează exclusiv la relația conjugală, care și-ar avea aici principiul și și-ar afla astfel întemeierea caracterului său natural. După părerea sa, ființa umană este binară prin constituție; este făcută pentru a trăi în doi, într-o relație care are un dublu avantaj: îi dăruiește descendenți și îi permite să-și trăiască viața împreună cu perechea sa. Pentru Hierocles, ca și pentru Musonius, natura nu se mulțumește să ofere un loc căsătoriei; ea îl îndeamnă la aceasta pe fiecare individ printr-o înclinație primordială; îl îndeamnă spre ea pe omul de rând, ca și pe înțelept. Natura și rațiunea coincid în impulsul care îndemnă la căsătorie. Mai mult, trebuie să reținem că Hierocles nu pune în opoziție, ca și cum ar fi două posibilități incompatibile, caracterul syndiastic al ființei umane, care o face să trăiască în cuplu, și caracterul „synagelastic" care o face să trăiască în turmă. Oamenii sunt făcuți să trăiască în doi, dar și în grupuri. Omul este conjugal și social în același timp: relația duală și cea plurală sunt legate una de alta. Hierocles explică faptul în felul următor: o cetate este făcută din case care constituie elementele ei; dar în fiecare casă există cuplul care constituie originea și împlinirea totodată a casei: astfel încât o casă nu e împlinită decât dacă este organizată în jurul unui cuplu. Aflăm, așadar, dualitatea conjugală pe parcursul între-

---

[1] Hierocles, în Stobaios, *Florilège*, 22.

[2] Aristotel, *Politique*, I, 2, 1252 a. Folosește cuvântul și când se referă la relația dintre soț și soție în *Etica nicomahică*, VIII, 12.

gii existențe umane și în toate aspectele sale: în constituirea originară lăsată de natură; în îndatoririle impuse omului ca ființă rațională; în forma de viață socială ce-l leagă de comunitatea umană din care face parte. În calitate de animal, de ființă rațională și de individ legat prin rațiunea sa de genul uman, omul este, în toate felurile, o ființă conjugală.

2. *O relație universală*. Mult timp, întrebarea dacă omul trebuie sau nu să se căsătorească fusese, în meditația asupra manierei de a trăi, un obiect de dezbateri. Avantajele și dezavantajele căsătoriei, utilitatea faptului de a avea o soție legitimă și de avea, datorită ei, descendenți onorabili, și, în schimb, grijile și eforturile, de a-ți întreține soția, de a supraveghea copiii, de a face față nevoilor lor, de a înfrunta uneori bolile sau chiar moartea lor – acestea erau teme inepuizabile ale unei dezbateri uneori serioase, alteori ironice, dar reluate fără încetare. Ecourile ei vor răzbate până târziu în Antichitate. Epictet și Clement din Alexandria, autorul *Iubirilor* atribuite lui Pseudo-Lucian, sau Libanios în tratatul *Ei gameteon* vor cerceta aceste argumente, rămase aceleași de-a lungul secolelor. Epicurienii și cinicii erau, în principiu, împotriva căsătoriei. Se pare că, dimpotrivă, stoicii i-au fost favorabili încă de la început[1]. Oricum ar fi, teza că mariajul este convenabil pare să fi devenit comună în stoicism și întru totul caracteristică moralei sale individuale și sociale. Dar ceea ce conferă poziției stoice importanța pentru istoria moralei, este faptul că ea nu se formulează ca o simplă preferință față de căsătorie din motivul avantajelor și în ciuda inconvenientelor sale; pentru Musonius, Epictet sau Hierocles, a te căsători nu ține de conceptul „este mai bine“; ci de acela de datorie. Legătura matrimonială ține de ordinea universală. Acest principiu general se întemeiază pe două tipuri de reflecție. Obligația de a te căsători este pentru stoici în primul rând consecința directă a principiului că mariajul a fost lăsat de natură și că ființa umană este îndemnată spre el de un impuls care, fiind natural și totodată rațional,

[1] Cf. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes*, VII, 1, 121.

este acelaşi la toţi indivizii. Dar această obligaţie este şi un element din ansamblul îndatoririlor cărora omul nu trebuie să li se sustragă, din momentul în care se recunoaşte ca membru al unei comunităţi şi parte a genului uman: căsătoria este una dintre acele îndatoriri prin care viaţa fiecărui om capătă o valoare în ochii semenilor săi.

Discuţia lui Epictet cu un epicurian vădeşte foarte clar această recunoaştere a căsătoriei ca o datorie universală pentru orice fiinţă umană care vrea să trăiască conform naturii şi ca misiune a individului care doreşte să ducă o viaţă utilă pentru cei din jur şi pentru omenire în general. Epicurianul care-l combate pe Epictet în a şaptea convorbire din cartea a III-a este o persoană oficială care exercită funcţia de „inspector de cetăţi"; dar, din fidelitate faţă de principiile sale filosofice, refuză să se căsătorească. La aceasta, Epictet îi răspunde prin trei argumente. Primul se referă la utilitatea imediată şi la imposibilitatea de a face universală renunţarea la căsătorie: dacă toţi refuză căsătoria, „ce se va întâmpla mai departe? De unde vor mai proveni noi cetăţeni? Cine-i va creşte? Cine va supraveghea efebii? Cine se va mai îngriji de şcoli? Ce educaţie vor primi?"[1] Al doilea argument se referă la obligaţiile sociale cărora nici un bărbat nu trebuie să li se sustragă şi din care căsătoria face parte, alături de îndatoririle ce interesează viaţa politică, religia şi familia: „Să-şi îndeplinească obligaţiile de cetăţean, să se căsătorească, să aibă copii, să-i onoreze pe zei, să-şi cinstească părinţii şi să aibă grijă de ei"[2]. Al treilea are legătură cu naturalitatea unui comportament la care raţiunea îi prescrie individului să se supună: „Plăcerea să fie subordonată acestor obligaţii ca un servitor, ca o slujnică, pentru a ne înflăcăra şi a ne mulţumi cu acte conforme naturii"[3].

Este evident: principiul căsătoriei este detaşat de jocul comparaţiilor între avantajele şi inconvenientele acesteia; el se exprimă ca o exigenţă de a alege o viaţă ce capătă o formă universală, deoa-

---

[1] Epictet, *Entretiens*, III, 7, 19-20.
[2] *Ibid.*, 26.
[3] *Ibid.*, 28.

rece este conformă cu natura şi utilă tuturor. Mariajul îl leagă pe om de el însuşi, în calitatea sa de ființă naturală şi de membru al genului uman. Epictet îi spune interlocutorului său epicurian, în momentul când îşi ia rămas bun de la el: dacă nu va face ceea ce a menit Zeus, „vei suferi o suferință morală, un necaz. – Ce necaz? – Doar acela de a nu-ți fi făcut datoria. Tu distrugi în tine omul credincios, demn şi cumpătat. Nu există necazuri mai mari decât acestea“[1].

Cu toate acestea, mariajul este asemănător celorlalte comportamente pe care stoicii le clasificau printre *proegoumena,* sau lucrurile preferabile. Pot exista împrejurări când căsătoria nu este obligatorie. Iată ce spune Hierocles: „Este preferabil *(proegoumenon)* să te căsătoreşti; deci, este pentru noi toți un imperativ, dacă nu este împotrivă-i nici o împrejurare“[2]. Chiar în acest raport între obligația de a te căsători şi conjunctură era evidentă diferența dintre stoici şi epicurieni; pentru aceştia din urmă, nimeni nu era obligat să se căsătorească, dacă nu exista vreo împrejurare care să facă dezirabilă această formă de uniune; pentru primii, doar nişte împrejurările excepționale puteau suspenda o obligație de la care, în principiu, nu trebuia să se sustragă nimeni.

Printre aceste împrejurări, una a fost multă vreme obiect al dezbaterilor: era alegerea existenței filosofice. Faptul că mariajul filosofului a fost, începând cu perioada clasică, o temă de dezbateri poate fi explicat prin mai multe rațiuni: eterogenitatea acestui tip de viață în comparație cu alte forme de existență şi incompatibilitatea între obiectivul filosofului (preocuparea pentru propriul său suflet, stăpânirea pasiunilor, căutarea liniştii sufleteşti) şi ceea ce este în mod tradițional descris ca agitația şi tulburările vieții de bărbat căsătorit. Pe scurt, părea greu de conciliat stilul caracteristic al vieții filosofice şi exigențele căsătoriei, definită mai ales prin obligații. Cu toate acestea, două texte importante demonstrează un mod cu totul diferit nu numai de a rezolva dificultatea, dar şi de a defini datele problemei.

---

[1] *Ibid.,* 36.

[2] Hierocles, în Stobaios, *Florilège*, 22.

Primul în ordine cronologică dintre aceşti autori este Musonius. El reinterpretează ideea unei incompatibilități practice între viața de bărbat căsătorit şi existența filosofică şi îi substituie afirmarea unei legături de apartenență esențială între cele două[1]. Cine vrea să fie filosof, spune Musonius, trebuie să se căsătorească, deoarece prima dintre funcțiile filosofiei este aceea de a îngădui traiul conform naturii şi îndeplinirea tuturor obligațiilor ce decurg din aceasta; el ia drept „maestru şi călăuză“ ceea ce i se potriveşte ființei umane după legile naturii. Dar filosoful are această datorie mai mult decât orice om obişnuit: pentru că rolul filosofului nu este numai de a trăi călăuzit de rațiune; el trebuie să fie pentru toți semenii săi o pildă de viață rațională şi un maestru care îi îndrumă pe alții către aceasta. Filosoful n-ar putea fi inferior celor pe care trebuie să-i sfătuiască şi să-i îndrume. Dacă s-ar sustrage de la îndatorirea căsătoriei, s-ar dovedi a fi mai prejos de cei care, supunându-se rațiunii şi urmând natura, practică viața matrimonială, din preocuparea pentru ei înşişi şi pentru ceilalți. Căsătoria, departe de a fi incompatibilă cu filosofia, constituie pentru ea o obligație sporită: față de sine, înseamnă datoria de a da existenței o formă universal valabilă şi față de ceilalți înseamnă necesitatea de a le oferi un model de viață.

Am putea fi tentați să opunem acestei analize pe aceea propusă de Epictet atunci când schițează portretul ideal al cinicului, al celui ce-şi face o profesiune din a filosofa, care trebuie să fie pedagogul comun, heraldul adevărului, mesagerul lui Zeus pe lângă oameni, care urcă pe scenă pentru a-i interpela şi a le reproşa modul de viață. Acela n-ar trebui să aibă „nici veşminte, nici adăpost, nici cămin“, „nici sclav, nici patrie“, „nici vreo avere“. El nu are „nici soție, nici copii, ci doar pământul, cerul şi o singură manta veche“[2]. Epictet alcătuieşte un tablou familiar al căsătoriei şi al neajunsurilor presupuse de ea. Este continuarea, în verva sa banală, a ceea ce se spusese de atâta timp despre „necazurile menajului“

[1] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, p. 70.
[2] Epictet, *Entretiens*, III, 22, 47.

care tulbură sufletul şi abat gândirea; când, căsătorit, eşti silit la „obligaţii private"; să încălzeşti apa din cratiţă, să duci copiii la şcoală, să-i faci servicii socrului, să-i aduci nevestei lână, ulei, un pat amărât şi o farfurie[1]. La prima vedere, nu este vorba decât de lunga listă a obligaţiilor ce-l stânjenesc pe filosof şi îl împiedică să se ocupe de sine. Dar motivul pentru care cinicul ideal trebuie, după părerea lui Epictet, să renunţe la căsătorie, nu este dorinţa de a-şi păstra atenţia doar pentru sine; dimpotrivă, el are misiunea de a se ocupa de oameni, de a veghea asupra lor; pentru că, întocmai ca un medic, „el trebuie să-şi facă vizitele" şi „să ia pulsul tuturor"[2]; absorbit de îndatoririle unei case (chiar şi de aceea săracă, cum o descrie Epictet, sau tocmai de aceea), el n-ar mai avea răgazul să-şi îndeplinească o misiune care are drept ţintă întreaga omenire. Renunţarea sa la orice legătură personală nu este decât urmarea legăturilor stabilite de el, ca filosof, cu omenirea; nu are familie pentru că aceasta este constituită din toţi oamenii; nu are copii, pentru că, într-un fel, el a zămislit toţi bărbaţii şi toate femeile. Trebuie deci să fie bine înţeles că misiunea sa în cadrul familiei universale îl abate pe cinic de la întemeierea unei familii.

Epictet nu se mulţumeşte cu atât: el fixează o limită acestei incompatibilităţi: cea a situaţiei prezente, pe care o numeşte actuala „catastază" a lumii. Dacă, într-adevăr, spune el, am trăi într-o cetate de înţelepţi, n-ar mai fi nevoie de aceşti oameni trimişi de zei ce, renunţând la tot, se ridică pentru a-i trezi pe ceilalţi la adevăr. Toţi ar fi filosofi: cinicul ar fi inutil şi aspra sa profesiune de asemenea. Pe de altă parte, într-o asemenea situaţie ideală, căsătoria n-ar mai ridica aceleaşi probleme ca în zilele noastre, în forma actuală a omenirii; fiecare filosof ar putea să afle în soţie, în socru, în copiii lui, nişte persoane identice cu el şi educate la fel ca el[3]. Relaţia conjugală l-ar aduce pe înţelept în prezenţa unui alt el însuşi. Aşadar, refuzul căsătoriei de către filosoful militant nu înseamnă o

---

[1] *Ibid.*, 70-71.
[2] *Ibid.*, 73.
[3] *Ibid.*, 67-68.

condamnare de esență, ci ține doar de o necesitate circumstanțială; celibatul filosofului ar trebui să dispară dacă toți oamenii ar fi în stare să ducă o viață conformă cu natura lor esențială.

3. *O relație aparte.* Este evident că nu filosofii epocii imperiale au descoperit dimensiunea afectivă a relației conjugale; așa cum nu au dat la o parte componentele de utilitate din viața individuală, familială sau civică. Ei însă au dat o formă și niște trăsături specifice acestui raport și modului în care el stabilește o legătură între soți.

Aristotel acorda multă însemnătate și forță relației dintre soți. Dar, când analiza legăturile care-i leagă pe oameni, pare a privilegia legăturile de sânge: nici una, după părerea sa, nu era mai puternică decât cea a părinților cu copiii în care recunoșteau o parte a lor înșile[1]. Ierarhia pe care o avansează Musonius în tratatul despre *Căsătoria ca obstacol în fața filosofiei* este diferită. Între toate formele de comunitate ce se pot stabili între oameni, Musonius o situează pe cea a căsătoriei drept cea mai înaltă, cea mai importantă și cea mai venerabilă *(presbutate)*. Prin forța sa, ea o întrece pe aceea care unește doi prieteni, doi frați sau un copil cu părinții săi. Ea întrece chiar – aici este punctul decisiv – legătura părinților cu copiii lor. Nici un părinte, tată sau mamă, nu poate simți mai multă afecțiune față de copilul său, decât față de soțul sau soția sa; citează exemplul lui Admetus: cine a acceptat să moară pentru el? Nu bătrânii săi părinți, ci soția sa Alcesta, cu toate că era tânără[2].

Concepută astfel, ca relație fundamentală, mai strânsă decât oricare alta, legătura conjugală servește la definirea unui întreg mod de existență. Viața matrimonială fusese caracterizată printr-o repartizare a obligațiilor și a comportamentelor în forma complementarității; bărbatul trebuia să facă ce nu putea face femeia, iar ea avea ca sarcini ceea ce nu era de competența soțului său; faptul că aveau aceeași țintă (prosperitatea gospodăriei) conferea unitate acestor activități și moduri de viață prin definiție diferite. Adapta-

---

[1] Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12.
[2] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, p. 74-75.

rea rolurilor specifice nu dispare din preceptele de viață adresate oamenilor căsătoriți: Hierocles se referă, în *Economicul* său[1], la reguli identice cu cele din scrierile lui Xenofon. Dar dincolo de această repartizare a comportamentelor referitoare la casă, bunuri şi avere, este evidentă afirmarea imperativul unei vieți împărtăşite şi al unei existențe comune. Arta de a fi căsătorit nu este pentru soți doar o manieră rațională de a acționa fiecare în vederea unui scop pe care îl acceptă şi în care se întâlnesc cei doi parteneri; este un mod de a trăi în pereche ca o singură ființă; căsătoria presupune un anumit stil de comportament în care soții trăiesc viața în doi şi în care, împreună, alcătuiesc o existență comună.

Acest stil de existență se distinge în primul rând printr-o anumită artă de a fi împreună. Pentru a-şi vedea de afaceri, bărbatul trebuie să plece în afara casei, în timp ce femeia rămâne acasă. Dar soții care se înțeleg şi se iubesc vor dori tot timpul fie împreună din nou şi să stea despărțiți cât mai puțin timp posibil. Prezența celuilalt, intimitatea, viața unul lângă altul sunt înfățişate nu ca nişte simple îndatoriri, ci ca o aspirație specifică legăturii ce-i uneşte pe soți. Fiecare dintre ei poate foarte bine să-şi aibă rolul său, dar nu se pot lipsi unul de altul. Musonius subliniază nevoia pe care o simt soții, într-o căsătorie reuşită, de a fi împreună. Din dificultatea celor doi de a fi separați, Musonius face chiar criteriul prieteniei lor deosebite: nici o absență, spune el, nu este mai greu de îndurat pentru soție decât cea a soțului şi invers; nici o prezență nu are o forță mai mare de a alina suferința, de a aduce bucurie şi de a lecui mâhnirea[2]. Prezența celuilalt este centrul vieții conjugale. Să ne amintim cum îi descrie Pliniu soției sale absente nopțile şi zilele petrecute în căutarea ei din încăpere în încăpere, străduindu-se să-şi amintească chipul ei ca să-i fie măcar în închipuire aproape[3].

Arta de a fi împreună înseamnă şi arta de a vorbi. Desigur, *Economicul* lui Xenofon descria un anumit model de schimburi între

---

[1] Hierocles, în Stobaios, *Florilège*, 21.
[2] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, p. 73-74.
[3] Pliniu, *Lettres*, VII, 5.

soți: soțul trebuia, în special, să conducă, să dea sfaturi și lecții, să-și dirijeze, în ultima instanță, soția în activitatea ei de stăpână a casei; iar soția trebuia să se întrebe ce nu știe și să dea socoteală de ce reușise să facă. Textele mai târzii sugerează un alt fel de dialog conjugal, cu alte scopuri. Fiecare soț, așa cum spune Hierocles, trebuia să-i povestească celuilalt ce-a făcut; femeia îi va spune soțului ce se întâmplă în casă, dar va trebui să se intereseze și de ceea ce se petrece în afară[1]. Lui Pliniu îi place faptul că soția sa Calpurnia este la curent cu activitatea sa publică, se bucură de succesele sale și îl încurajează – ceea ce era de multă vreme o tradiție în marile familii romane. El o face direct părtașă la munca sa și, în schimb, gustul ei pentru literatură este inspirat de tandrețea față de soț. El face din ea martorul și judecătorul lucrărilor sale literare: ea îi citește operele, îi ascultă discursurile și primește cu plăcere aprecierile. Astfel, după cum spera Pliniu, afecțiunea reciprocă, *concordia*, va fi veșnică și din zi în zi mai puternică[2].

De aici, ideea că viața conjugală trebuie să fie și o artă a constituirii unei noi unități în doi. Ne amintim cum distingea Xenofon calitățile diferite cu care natura a înzestrat bărbatul și femeia pentru ca ei să-și poată exercita responsabilitățile specifice în casă; sau cum acorda Aristotel bărbatului posibilitatea de a duce la perfecțiune virtuțile care sunt întotdeauna inferioare rămân la femeie și îi justifică subordonarea. În schimb, stoicii acordau ambelor sexe, dacă nu calități identice, cel puțin o capacitate egală de virtute. O căsătorie reușită, după părerea lui Musonius, se întemeiază pe *homonoia*; prin aceasta nu trebuie să înțelegem numai o similitudine de gândire între doi parteneri; este vorba, mai curând, de o identitate în modul de a fi rațional, în atitudinea morală și în virtute. Cuplul trebuie să constituie în cadrul căsătoriei o adevărată unitate etică. Musonius descrie această unitate ca fiind precum rezultatul potrivirii a două fragmente din scheletul unei construcții; amândouă trebuie să fie perfect drepte pentru a constitui un ansam-

---

[1] Hierocles, în Stobaios, *Florilège*, 24.
[2] Pliniu, *Lettres*, IV, 19.

blu solid[1]. Pentru a caracteriza unitatea substanțială pe care trebuie s-o formeze cuplul, face apel la o altă metaforă mult mai persuasivă decât cea a pieselor potrivite una cu alta. Este fuziunea integrală, *di' holon krasis*, conform unei noțiuni împrumutate din fizica stoicilor.

Tratatul lui Antipater recursese deja la acest model pentru a opune afecțiunii conjugale alte forme de prietenie[2]. Acestea din urmă erau descrise ca nişte combinații în care elementele rămân independente unele de altele ca şi grăunțele amestecate care pot fi din nou separate: termenul *mixis* desemnează acest tip de amestec prin suprapunere. În schimb, căsătoria trebuia să fie ceva din categoria contopirii totale, aşa cum se poate vedea când apa şi vinul formează prin amestec un nou lichid. Noțiunea de „*krasis*" matrimonial este întâlnită în al treizeci şi patrulea dintre *Preceptele conjugale* ale lui Plutarh: aici este folosită pentru a distinge trei tipuri de căsătorii şi pentru a le ierarhiza. Există căsătoriile încheiate doar pentru plăcerile patului: ele aparțin categoriei în care elementele separate sunt suprapuse, fiecare păstrându-şi individualitatea. Există căsătorii încheiate din interes; sunt asemănătoare acelor combinații în care elementele formează o unitate nouă şi solidă, dar pot fi oricând separate unele de altele: precum aceea constituită din piesele unei şarpante. Cât despre contopirea totală, *krasis*, ea asigură formarea unei noi unități pe care nimic nu o poate dizolva, o însuşire care nu poate apărea decât în căsătoriile din dragoste[3].

Dacă luăm doar aceste texte, ele nu pot reprezenta singure imaginea a ceea ce a fost practica mariajului în primele secole ale erei noastre; nu pot nici măcar să rezume dezbaterile cărora le-au fost prilejul. Trebuie înțelese prin ceea ce au avut în ele parțial şi propriu anumitor doctrine, şi fără îndoială specific pentru câteva medii destul de restrânse. Dar este evidentă, deşi numai prin fragmente, schița unui „model puternic" de existență conjugală. În

[1] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII B, pp. 69-70.
[2] Antipater, în Stobaios, *Florilège*, 25.
[3] Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 34 (142 e-143 a). În preceptul 20 (140 e-141 a) o căsătorie reuşită e comparată cu o sfoară întărită prin împletirea firelor.

acest model, raportul cu celălalt, care apare ca lucrul cel mai important, nu este nici relația de sânge, nici prietenia, ci relația între un bărbat şi o femeie când ea se organizează în forma instituțională a căsătoriei şi în viața în comun suprapusă pe această formă. Sistemul familial sau rețeaua de prietenii şi-au păstrat, în mod cert, o mare parte din importanța lor socială; dar, în arta existenței, ele îşi pierd din valoare prin raportare la legătura care uneşte două persoane de sex diferit. Un privilegiu natural, ontologic şi totodată etic îi este acordat acestei relații duale şi heterosexuale, în defavoarea tuturor celorlalte.

În aceste condiții putem înțelege ceea ce a fost, fără îndoială, una dintre trăsăturile cele mai deosebite ale artei de a fi căsătorit: faptul că preocuparea față de sine şi preocuparea pentru viața în doi au putut fi strâns asociate. Dacă relația cu o femeie care reprezintă „femeia“, „soția“ este esențială pentru existență, dacă ființa umană este un animal conjugal a cărui natură se împlineşte în practicarea vieții în doi, n-ar putea exista o incompatibilitate primordială între raportul stabilit cu sine şi relația cu celălalt. Arta conjugalității face parte integrantă din cultivarea sinelui.

Nu este suficient ca omul preocupat de sine să se căsătorească; el trebuie şi să dea vieții sale conjugale o formă gândită şi un stil particular. Acest stil, cu moderația pe care o necesită, nu este definit doar prin stăpânirea de sine şi prin principiul că trebuie să te poți conduce pe tine însuți pentru a-i putea conduce pe alții; el se defineşte şi prin elaborarea unei anumite forme de reciprocitate; în legătura conjugală care marchează atât de puternic existența fiecăruia, soțul, ca partener privilegiat, trebuie să fie tratat ca o ființă identică cu tine şi ca un element cu ajutorul căruia se formează o unitate substanțială. Astfel este paradoxul acestei tematici a căsătoriei în cultivarea sinelui, aşa cum a fost dezvoltat de o întreagă filosofie: femeia-soție este valorizată aici drept celălalt prin excelență; dar soțul o recunoaşte şi ca fiind una cu el. În comparație cu formele tradiționale ale relațiilor matrimoniale, schimbarea era remarcabilă.

2
Problema monopolului

Ne-am putea aştepta ca tratatele privind viaţa matrimonială să acorde un rol important regimului relaţiilor sexuale care trebuie să se stabilească între soţi. Dar, de fapt, locul care li s-a rezervat este relativ limitat: ca şi cum obiectivarea relaţiei conjugale precedase, şi încă de departe, obiectivarea raporturilor sexuale ce se desfăşoară în interiorul ei; ca şi cum orice aplicare care s-ar cuveni adusă vieţii în doi ar lăsa încă în penumbră problema sexului conjugal.

Este o discreţie, fără îndoială, tradiţională. Platon, în momentul când, totuşi, va defini legile în acest domeniu – determinând măsurile de precauţie care trebuie luate pentru a se avea copii frumoşi, recomandând starea fizică şi morală a viitorilor părinţi şi instituind chiar posturi de inspectoare care trebuiau să se amestece în viaţa tinerelor cupluri – subliniază că ar putea apărea dificultăţi în acceptarea unei legislaţii care s-ar ocupa de aceste lucruri[1]. Acestei discreţii greceşti i se va opune atenta meticulozitate a pastoralei creştine, începând din Evul Mediu; aceasta va pretinde să reglementeze totul: poziţii, frecvenţă, gesturi, starea de spirit a fiecăruia, cunoaşterea prin intenţiile celuilalt, semnele dorinţei pe de o parte, semnele acceptării pe de alta etc. Morala elenistică şi cea romană spun prea puţin despre aceste lucruri.

Cu toate acestea, în unele texte sunt exprimate mai multe principii importante cu privire la raporturile dintre practicarea plăcerilor şi viaţa conjugală.

---

[1] Cf. *Practicarea plăcerilor*, cap. III; Platon, *Lois*, VI, 779 e-780 a.

Am văzut că, prin tradiție, legătura dintre actul sexual și căsătorie se stabilea plecând de la necesitatea de a avea urmași și în funcție de aceasta. Țelul procreației se număra printre motivele căsătoriei; el făcea necesare raporturile sexuale în căsătorie, iar absența sa putea dizolva uniunea conjugală; cuplurilor li se dădeau anumite sfaturi despre modul cum trebuia săvârșit actul conjugal (momentul ales și regimul pregătitor), pentru ca ei să țină seama de cele mai bune condiții posibile pentru procreație. Și pentru a se evita inconvenientele provocate de urmașii nelegitimi erau blamate legăturile extra-matrimoniale (nu numai în cazul femeilor, ci și în cazul bărbaților). Să spunem, schematic, că în textele clasice sinteza legăturii matrimoniale și a raportului sexual era admisă din rațiunea majoră a procreației și că – pentru bărbați, cel puțin – nici natura actelor sexuale, nici esența căsătoriei nu cereau ca plăcerea să existe numai în interiorul acesteia. În afară de problema nașterilor nelegitime și ținând cont de exigența etică a stăpânirii de sine, nu exista nici o rațiune să i se pretindă unui bărbat, chiar căsătorit, să-și limiteze toate plăcerile sale sexuale la relațiile cu soția sale și numai la aceasta.

Or, în morala căsătoriei riguroase, formulată în scrierile din primele secole ale erei noastre, este ușor de constatat ceea ce s-ar putea numi o „conjugalizare" a raporturilor sexuale – o conjugalizare directă și în același timp reciprocă. Directă: natura raportului sexual trebuie să excludă recurgerea la el în afara căsătoriei. Reciprocă, deoarece natura căsătoriei și a legăturii formate între soți trebuie să excludă plăcerile sexuale aflate în altă parte. Starea de căsătorie și activitatea sexuală trebuie deci să coincidă în mod natural, și aceasta cu depline drepturi, nu numai în vederea obținerii urmașilor legitimi. Această coincidență – sau mai curând mișcarea care tinde să le facă să coincidă, nu în absența unui număr de decalaje și limite posibile – se manifestă în elaborarea a două principii: pe de o parte, în funcție de ceea ce este, plăcerea sexuală n-ar putea fi admisă în afara căsătoriei, ceea ce implică, practic, a nu fi tolerată unui individ necăsătorit; pe de altă parte, conjugalitatea leagă în așa fel, încât soția riscă să fie prejudiciată nu numai prin

pierderea statutului său, dar şi prin faptul că soțul ar putea afla plăcere în legăturile cu alte femei.

1. Fără îndoială, întâlnim rar principiul că orice raport sexual e de blamat dacă nu-şi găseşte locul în interiorul căsătoriei care îl face legitim. Sub rezerva că trebuie să păstreze o măsură şi să respecte obiceiurile, legilc şi drepturile altora, un bărbat necăsătorit îşi poate satisfacc plăcerile cum doreşte; ar fi şi foarte dificil, chiar într-o morală austeră, să i se impună abstinența totală atâta vreme cât n-a încheiat o căsătorie. Doar datorită unci mari virtuți personale fiul Marciei, spune Seneca, a respins avansurile femeilor care râvneau la el, mergând până la a roşi ca din pricina unui păcat *(quassi peccasset)* pentru că le plăcuse[1]. Se poatc rcmarca faptul că Dion din Prusa se dovedeşte foarte sevcr referitor la prostituție şi la fclul cum estc organizată; mai întâi, pentru că vedc în ca o formă „lipsită dc iubire a iubirii“ şi un soi de împreunarc străină Afroditei; în al doilca rând, pentru că victimele ei sunt ființe umane carc nu au nici un fel de plăcere şi nu consimt; cu toate acestca, deşi ar fi vrut ca o cctate cu adevărat binc condusă să desființczc accstc instituții, nu arc intcnția de a le cradica imediat şi dc a elimina un rău atât de învetcra[2]. Marc Aureliu se felicită pentru propria sa sobrietate în materic de plăcerc sexuală: el şi-a „protejat floarea tinercții“, n-a făcut „ prcmatur act de virilitate“, ba chiar „a depăşit timpul“; aceste formulări arată limpedc: chcia virtuții nu rczidă în faptul că şi-a rezervat plăcerile doar pentru căsătoric, ci că a ştiut să se stăpâncască şi să aştepte, mai mult decât de obicci, momentul potrivit pentru a gusta din plăcerile scxului[3]. Epictct amintcşte şi el că este ideal ca raporturile sexuale să nu aibă loc înainte dc căsătorie; dar acesta este un sfat pc care îl dă celorlalți, un sfat dc urmat dacă este posibil; dar nimcni nu trebuie facă dintr-o astfcl de castitate un prcccpt arogant: „În ce priveşte plăce-

[1] Seneca, *Consolation à Marcia*, 24.
[2] Dion din Prusa, *Discours*, VII.
[3] Marc Aureliu, *Pensées*, I, 17.

rile iubirii, trebuie pe cât se poate, să te păstrezi pur până la căsătorie; dacă totuşi te dedai lor, fă doar ce este îngăduit. Nu-i stânjeni pe cei ce le practică, nu le da lecţii; nu spune peste tot în gura mare că tu nu intri în această categorie“[1]. Extrema sa rezervă privind raportul sexual Epictet nu o justifică prin forma căsătoriei, drepturile şi îndatoririle fixate de ea şi obligaţiile faţă de soţie; ci ca pe o datorie faţă de sine, deoarece fiecare fiinţă este o frântură de divinitate, deoarece trebuie cinstit cum se cuvine acest principiu care locuieşte vremelnic în trup şi care trebuie respectat toată viaţa. Faptul de a-ţi aminti permanent ceea ce eşti, mai mult decât conştientizarea legăturilor cu aproapele, serveşte drept principiu permanent al austerităţii: „Nu vrei să-ţi aminteşti, când mănânci, cine eşti, tu cel care mănânci şi te hrăneşti? În raporturile tale sexuale, cine eşti, tu cel ce practici aceste raporturi? În viaţa ta socială, în exerciţiile tale fizice, în convorbirile tale, oare nu ştii că peste tot există un zeu pe care-l hrăneşti, un zeu pentru care îţi întăreşti trupul cu exerciţii?... Iar în faţa lui Zeus însuşi prezent în tine, cel ce vede şi aude totul, nu roşeşti de a le gândi şi de a le îndeplini, omule inconştient de propria ta natură, obiect al mâniei divine“[2].

În schimb, se pare că Musonius Rufus este adeptul unei conjugalizări integrală a activităţii sexuale, din moment ce condamnă orice relaţie sexuală din momentul în care nu se desfăşoară în cadrul căsniciei şi în vederea obiectivelor sale specifice. Fragmentul din tratatul despre *aphrodisia* păstrat în opera lui Stobaios începe cu o critică obişnuită a vieţii de desfrâu: o viaţă care, incapabilă să exercite stăpânirea de sine, se lasă purtată de căutarea nesfârşită a plăcerilor rare şi a „relaţiilor ruşinoase“. Or, acestei banale condamnări, Musonius îi alătură, ca pe o prescripţie pozitivă, o definiţie a ceea ce ar trebui considerat ca *aphrodisia dikaia*, plăceri legitime: sunt cele săvârşite de parteneri împreună, în căsnicie şi pentru naşterea copiilor *(ta en gamoi kai epi genesei paidōn sunteloumena)*. În acest caz, Musonius precizează două ipoteze ce

[1] Epictet, *Manuel*, XXXIII, 8.
[2] Epictet, *Entretiens*, III, 8 (12-14).

pot apare: fie relațiile extraconjugale sunt căutatc în adulter *(moicheia)*, şi sunt cu totul împotriva legii *(paranomōtatai)*; fie se obțin fără să se rccurgă la adulter; dar, din moment ce sunt „private de ccea ce le face conforme cu legea", sunt în sine ruşinoase şi îşi au originea în dcsfrâu[1]. Căsnicia este pentru activitatca sexuală condiția exercitării sale legitime.

Între vechea temă conform căreia căutarea prea intensă a plăcerii vine în contradicție cu nccesara stăpânire de sine şi principiul că nu poate exista plăcerc lcgitimă decât în interiorul instituției matrimoniale, este o distanță importantă pe carc Musonius Rufus o anulează. El trage dc aici o concluzie care s-a impus, chiar dacă le-a putut părea paradoxală contemporanilor săi. El însuşi o prezintă, dc altfcl, rcferindu-sc la o obiecție posibilă: ar trcbui considerată de condamnat o relație sexuală între două persoane liberc, carc nu sunt legate prin obligațiilc căsătoriei de alte persoane? „Un bărbat care are o relațic cu o curtezană sau cu o femeie nccăsătorită nu atacă nici un drcpt şi nu fură nimănui speranța unor descendenți". Dar chiar şi în accste condiții se comite o greşeală – aşa cum se poate face o nedreptatc fără a aduce prejudicii nimănui din jur: indivizii sc murdăresc şi „întocmai ca porcii, obțin plăcerea din propria lor mizerie"[2]. Printre implicațiile acestei concepții desprc raporturilc esențiale dintre căsătorie şi activitatea sexuală, trebuie situat şi refuzul pc care Musonius îl opune contraccpției. Aceste practici, spune el într-un text consacrat întrebării dacă toți copiii trcbuie crescuți, se opun legilor cetăților ce urmăresc menținerea populației lor; ele sunt dăunătoare şi indivizilor, fiindcă este atât de util să ai urmaşi; în acelaşi timp aduc prejudicii şi ordinii universale menite de zci: „Cum am putca să nu păcătuim față de zeii noştri ancestrali şi față de Jupiter, protectorul familiei, atunci când facem ascmenea lucruri? Căci, exact aşa cum cel care tratează rău un oaspcte păcătuicşte împotriva lui Zeus, protectorul drepturilor ospeției, aşa cum cel care face o nedreptate unui prieten păcătuieşte împotriva lui Zeus, zeul pricteniei, tot astfel cel ce ac-

[1] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, p. 63-64.
[2] *Ibid.*

ționează împotriva urmașilor săi, păcătuiește față de zeii ancestrali și față de Zeus, protectorul familiei"[1].

Am putea fi tentați să recunoaștem aici anticiparea ideii creștine că plăcerea sexuală este în sine o întinare pe care ar putea-o face acceptabilă numai forma legitimă a căsătoriei, cu virtualitatea procreației. Este adevărat că acest pasaj din Musonius a fost folosit de Clement din Alexandria în a doua carte din *Pedagogul*[2]. Totuși, dacă Musonius – precum majoritatea moraliștilor antici, cu excepția cinicilor – este convins că practicarea publică a acestui gen de relații e rușinoasă, ar însemna în mod sigur o denaturare a doctrinei sale să-i atribuim ideea că plăcerea sexuală este un rău, iar căsătoria a fost instituită pentru a-l reabilita și a reglementa, într-un cadru strict, uzajul său necesar. Dacă Musonius estimează ca rușinos orice raport sexul în afara căsătoriei, acesta nu înseamnă că mariajul i-a fost impus relației sexuale pentru a-i anula caracterul intrinsec de vinovăție; deoarece pentru ființa umană, rațională și socială, faptul de a se înscrie în relația matrimonială pentru a produce în cadrul ei o descendență legitimă este în natura însăși a actului sexual. Act sexual, legătură conjugală, progenitură, familie, cetate și, dincolo de ea, comunitate umană, toate aceste constituie o serie ale cărei elemente sunt legate și în care existența omului își află forma sa rațională. A îndepărta din ea plăcerile, detașându-le de relația conjugală pentru a le propune alte scopuri, ar însemna într-adevăr să mutilezi ceea ce constituie esențialul ființei umane. Murdărirea nu rezidă în actul sexual, ci în „desfrâul" care l-ar disocia de mariaj, unde își află forma naturală și scopul rațional. Din această perspectivă, căsătoria constituie pentru ființa umană singurul cadru legitim al împreunării sexuale și al practicării celor legate de *aphrodisia*.

2. Plecând de la această apartenență fundamentală a relațiilor și a plăcerilor sexuale la conjugalitatea legitimă, se poate înțelege

---

[1] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XV, p. 78. Textul e citat și comentat de Noonan, *Contraception et mariage*, pp 66-67.

[2] Clement din Alexandria, *Le Pédagogue*, II, 10.

noua problematizare a adulterului şi începuturile unei exigenţe a dublei fidelităţi sexuale.

Se ştie că adulterul era condamnat juridic şi blamat din punct de vedere moral ca o nedreptate făcută de un bărbat altuia prin îndepărtarea de la el a soţiei sale. Important era, aşadar, într-un adulter, doar faptul că femeia era măritată; faptul că bărbatul respectiv ar fi putut fi căsătorit nu era semnificativ; înşelătoria şi daunele erau între cei doi bărbaţi – cel care pusese stăpânire pe femeie şi cel care avea drepturi legitime asupra ei[1]. Această definiţie a adulterului doar prin prejudicierea dreptului soţului era destul de răspândită, astfel încât o regăsim chiar şi într-o morală atât de exigentă precum cea a lui Epictet[2]. În mijlocul unei convorbiri pe tema „fiinţa umană e născută pentru fidelitate“ *(pistis)*, apare un bărbat – un om de litere *(philologos)* –, surprins în flagrant delict de adulter şi care se declară partizan al doctrinei lui Archedamos care spunea că femeile ar trebui să fie un bun comun al tuturor bărbaţilor. Reproşurile pe care i le adresează Epictet acestuia sunt îndreptate în două direcţii. În primul rând, prin practicarea adulterului, bărbatul a încălcat „principiul fidelităţii pentru care ne-am născut“; dar această „fidelitate“ însă, nu este localizată de Epictet în cadrul instituţiei matrimoniale; mai mult, nici măcar nu citează legătura conjugală ca fiind una dintre formele sale esenţiale; el o caracterizează prin legăturile care unesc un om cu vecinii, cu prietenii, cu cetatea; ceea ce, pentru Epictet, transformă adulterul într-o greşeală este ruptura produsă de acesta în ţesătura de relaţii interumane, unde fiecare trebuie nu numai să-i respecte pe ceilalţi, dar să se recunoască şi pe sine: „Dacă, respingând fidelitatea pentru care suntem născuţi, întindem capcane nevestei vecinului nostru, ce facem noi, de fapt? Nimic altceva, nu-i aşa, decât să distrugem şi să suprimăm. Pe cine? Pe omul fidel, demn şi religios. Doar atât? Oare nu suprimăm şi relaţiile de bună vecinătate? Dar prietenia, dar cetatea, nu le suprimăm şi pe ele?“[3]. Adulterul îi aduce

[1] Cf. *Practicarea plăcerilor*, cap. III.
[2] Epictet, *Entretiens*, II, 4, 2-3.
[3] *Ibid.*, II, 4, 2-3.

prejudicii bărbatului necredincios, dar şi celorlalţi bărbaţi, în calitate de fiinţe umane.

Totuşi, în ciuda acestei caracteristici tradiţionale a adulterului şi pe lângă ea, aflăm, în unele meditaţii asupra vieţii conjugală, exigenţe mult mai riguroase, într-un dublu sens: pe de o parte, tind să pună în acţiune din ce în ce mai mult un principiu al simetriei între bărbat şi femeie şi, pe de altă parte, justifică respectul datorat legăturii personale care-i uneşte pe soţi. Referitor la aceste „adevăruri salutare“, cunoscute ca principii generale dar care, pentru că nu au fost asimilate îndeajuns, nu sunt capabile să influenţeze realmente conduita, Seneca aminteşte ansamblul îndatoririlor prieteneşti şi pe cele ale unei fidelităţi conjugale riguros simetrice: „Ştii că trebuie să respecţi cu religiozitate obligaţiile de prietenie, dar nu faci nimic pentru asta. Ştii că este necinstit acela care îi cere soţiei castitate, dar le seduce pe soţiile altora; ştii că, aşa cum ei i se interzice să aibă un iubit, şi ţie îţi este interzis să ai o amantă“[1].

La Musonius este tratat mai în detaliu principiul fidelităţii conjugale simetrice[2]. Raţionamentul îşi află locul într-un lung pasaj din tratatul *Despre aphrodisia*, unde se demonstrează că doar căsătoria poate constitui legătura naturală legitimă pentru relaţiile sexuale. El aduce în discuţie ceea ce-am putea numi „problema slujitoarei“. Sclava era în acea epocă atât de mult recunoscută ca obiect sexual aparţinând gospodăriei încât părea imposibil să i se interzică unui bărbat căsătorit folosirea, acesteia pentru plăceri. Totuşi, Musonius chiar asta face, şi, notează el, este valabilă interdicţia chiar dacă sclava nu este căsătorită (ceea ce ne dă de înţeles că un cuplu de sclavi într-o casă avea dreptul la un oarecare respect). Pentru a-şi argumenta interdicţia, Musonius subliniază un principiu de simetrie, sau mai curând un joc relativ complex între o simetrie în ordinea de drept şi o superioritate în ordinea îndatoririlor. Pe de o parte, cum poate fi acceptabil ca soţul să aibă raporturi cu o slujitoare, dacă soţiei nu i se recunoaşte dreptul de face

[1] Seneca, *Lettres à Lucilius*, 94, 26.
[2] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, p. 66.

acelaşi lucru cu un servitor? Dreptul contestat unei părţi nu poate fi acordat celeilalte. Deşi Musonius estimează ca fiind legitim şi natural ca bărbatul, în familie, să aibă mai multe drepturi decât femeia, pretinde o simetrie exactă în ceea ce priveşte relaţiile şi plăcerile sexuale. Dar, pe de altă parte, această simetrie a drepturilor se completează prin necesitatea de a se accentua, în ordinea stăpânirii morale, superioritatea bărbatului. Dacă într-adevăr i-ar fi permis soţului să facă împreună cu o servitoare ceea ce i se interzicea soţiei cu un sclav, aceasta ar fi însemnat să se presupună că femeia este mai capabilă decât bărbatul să se abţină şi să-şi stăpânească dorinţele; cea care în casă este condusă ar apărea astfel ca fiind mai puternică decât cel care o conduce. Pentru ca bărbatul să fie într-adevăr cel care conduce, trebuie să renunţe să facă ceea ce i se interzice femeii. În această artă stoică a mariajului, pentru care Musonius propune un model atât de strict, este pretinsă o formă de fidelitate: ea îi obligă în egală măsură pe bărbat şi pe femeie; nu se mulţumeşte să interzică tot ce-ar putea compromite dreptul altor bărbaţi; nu se mulţumeşte nici măcar să apere femeia de ameninţările ce i-ar prejudicia statutul privilegiat de stăpână a casei şi de mamă; ea face să apară legătura conjugală ca un sistem care echilibrează exact obligaţiile în practicarea plăcerilor.

Conjugalizarea integrală a practicii sexuale concepută de Musonius şi principiul unui monopol strict al *aphrodisia* rezervat căsătoriei sunt, fără îndoială, excepţii în raport cu gândirea vremii sale: ne aflăm în punctul în care arta vieţii conjugale pare a se structura în jurul principiului formal al unei legi de dublă interdicţie. Dar la autorii care se feresc a exprima reguli atât de rigide, se poate vedea conturându-se o exigenţă de fidelitate care face apel la modalităţi de conduită şi la maniere de a proceda ceva mai deosebite. Aceşti autori nu afirmă o prohibiţie explicită, ci grija de a menţine legătura conjugală cu tot ce comportă ea ca relaţie individuală, ataşament, afecţiune şi respect între soţi. Această fidelitate se defineşte nu atât printr-o lege, cât printr-un stil de relaţie cu soţia, printr-o manieră de a fi şi de a se purta faţă de ea. Renunţarea soţului, pe cât de mult posibil, la relaţiile extraconju-

gale trebuia să țină de urmărirea delicateții în aceste raporturi; ea trebuia să fie efectul unei conduite în același timp pricepute și afectuoase; iar femeii trebuie să i se pretindă în același timp o oarecare subtilitate a toleranței, prin faptul că este obligată la concesii și că ar fi imprudent să nu observe nimic.

Există un text latin dintr-o perioadă destul de târzie, multă vreme considerat drept o traducere a *Economicului* lui Pseudo-Aristotel, care alătură unei perspective tradiționale referitoare la demnitatea soției o serie de sfaturi care îndeamnă la prudență și toleranță. Pe de o parte, autorul îi recomandă soțului cea mai mare grijă posibilă față de cea care va deveni mama copiilor săi și, de asemenea, îl sfătuiește să nu-și lipsească soția de onorurile ce i se cuvine[1]. Dar, totodată, le cere ambilor soți să se împiedice unul pe celălalt să comită ceva urât sau necinstit; pe bărbat îl sfătuiește să „nu se apropie de soția lui decât cu cinste, cu multă reținere și respect“ *(cum honestate, et cum multa modestia et timore)*; vrea ca el să nu fie „nici neglijent, nici sever“ *(nec neglegens nec severus)*: „asemenea atitudini caracterizează relațiile dintre o curtezană și iubitul ei“; față de soție, bărbatul trebuie să arate, dimpotrivă, atenție, dar și reținere, la care ea va răspunde cu pudoare și delicatețe, demonstrând „în părți egale“ afecțiune și temere[2]. Și, arătând clar valoarea acestei fidelități, autorul textului îi dă în mod limpede de înțeles femeii că, față de greșelile soțului ei, va trebui să aibă o atitudine conciliantă; „să uite greșelile pe care soțul ei, în tulburarea sa sufletească, le-a putut comite față de ea.“ *(si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit)*; „să nu se plângă și să nu judece prea sever ce-a făcut, ci să atribuie totul unei stări de boală, lipsei de experiență sau greșelilor întâmplătoare“; astfel, în schimb, el va fi gata să-i arate recunoștința sa după ce se va fi vindecat[3].

În același fel, *Preceptele conjugale* stabilesc principiul fidelității reciproce. Nu îl formulează, totuși, ca o exigență riguros și for-

---

[1] Pseudo-Aristotel, *Économique*, III, 2.
[2] *Ibid.*, III, 3.
[3] *Ibid.*, III, 1.

mal simetrică; dacă textul presupune, fără măcar a trebui să mai amintească acest lucru, că femeia îi datorează fidelitate soțului, el lasă a se înțelege că urmărirea altor plăceri de către bărbat este o greşeală, frecventă poate, dar şi destul de neînsemnată. Problema trebuie rezolvată de către cei doi soți în cadrul căsniciei şi în funcție de relațiile afective dintre ei, nu în funcție de drepturi şi prerogative. Plutarh îi cere soțului să nu aibă raporturi sexuale cu alte femei: nu numai pentru că aceasta ar fi o amenințare la adresa poziției soției legitime, ci şi pentru că ar fi o jignire – o jignire firească ce produce suferință. Plutarh aminteşte comportarea pisicilor care devin furioase când simt mirosul de parfum; tot astfel femeile se înfurie când soțul lor le înşeală; este, aşadar, nedrept *(adikon)* să fie făcute să îndure o suferință atât de violentă pentru o plăcere care „nu înseamnă nimic" şi îi sfătuieşte pe soți să urmeze pilda crescătorului de albine care nu se apropie de stupi dacă a avut raporturi cu o femeie[1]. Dar reciproc, Plutarh le sfătuieşte pe soții să manifeste o oarecare toleranță; nu numai că este mai bine să închidă ochii – precum soțiile regilor Persiei care participă cu ei la petreceri, dar se retrag în camerele lor, când comesenii se îmbată şi sunt chemate muzicantele şi curtezanele; este mai bine pentru ele să-şi spună că, dacă soțul lor va căuta plăceri alături de o hetairă sau o slujnică, o face din respect pentru ele, deoarece nu doreşte să le facă martore la desfrânarea şi excesele lui[2]. Astfel încât căsătoria, ca legătură ce ține de afecțiune şi de respect, mult mai mult decât ca structură statutară, atrage toate activitățile sexuale şi le condamnă pe cele din afara ei. Iar dacă mariajul tinde să revendice o fidelitate egală ambilor parteneri, constituie şi o tranzacție în care se vor îmbina ataşamentul bărbatului față de femeie şi prudența ei față de soț: plăcerile din afara casei ale bărbatului nu vor mai fi efectul recunoscut al superiorității sale statutare, ci efectul unei anumite slăbiciuni pe care bărbatul va trebui să şi-o limiteze cu atât mai mult cu cât femeia o tolerează printr-o concesie care, salvându-i, poate, onoarea, îi dovedeşte în acelaşi timp şi afecțiunea.

[1] Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 44, 144 c-d.

[2] *Ibid.*, 50, 140 b.

3
Plăcerile căsătoriei

Definiția căsătoriei ca legătură cât mai exclusivă posibil pentru exercitarea plăcerilor inițiază (sau ar putea iniția) un ansamblu de întrebări referitoare la integrarea, rolul, forma şi finalitatea actelor de plăcere în jocul relațiilor afective ori statutare dintre bărbat şi femeie.

De fapt, trebuie să recunoaştem că, în chiar formele de gândire în care căsătoria ocupă un loc important, economia plăcerilor din relația conjugală este tratată cu o extremă rezervă. În morala riguroasă profesată de unii, căsătoria pretinde monopolul plăcerii; dar nu se spune nicăieri ce este îngăduit şi ce nu este îngăduit.

Două principii generale sunt adesea evocate. Pe de o parte, se subliniază faptul că relația conjugală nu trebuie să fie străină de Eros, acea iubire pe care unii filosofi au dorit s-o rezerve băieților; dar că ea nu trebuie s-o ignore sau s-o excludă nici pe Afrodita. În textul în care arată că mariajul este o obligație pentru filosof, departe de a fi un obstacol în calea unei vieți filosofice, Musonius afirmă valoarea şi măreția stării matrimoniale şi aminteşte cele trei mari divinități care veghează asupra ei: Hera, căreia „ne adresăm ca protectoare a căsătoriei", Afrodita deoarece „relația dintre soț şi soție a fost numită *aphrodision ergon*" şi Eros (la ce s-ar pricepe el mai bine „decât la unirea legitimă a bărbatului cu femeia"?). Împreună, aceste trei puteri au drept rol „de a-i uni pe cei doi soți în vederea procreației"[1]. În acelaşi fel, Plutarh va afirma rolul Afroditei şi al lui Eros în ceea ce constituie trăsătura specifică a legăturii conjugale[2].

[1] Musonius Rufus, *Reliquiae*, Hense, XIV.
[2] Plutarh, *Dialogue sur l'Amour*, 759 e-f.

În corelație cu această prezență a pasiunii amoroase și a voluptăților fizice, intră în acțiune un alt principiu, opus primului, dar și el foarte general: acela că soția nu trebuie tratată ca o amantă și că în căsnicie bărbatul trebuie să se comporte mai degrabă ca soț decât ca iubit[1]. Se înțelege că vechiul principiu al decenței conjugale capătă cu atât mai mare valoare cu cât căsătoria tinde să se constituie ca singura legătură îngăduită pentru plăcerile sexului. Trebuie ca Eros și Afrodita să fie prezenți în căsătorie, și nu în altă parte; în schimb, se cuvine ca relația conjugală să fie diferită de cea existentă între amanți.

Întâlnim acest principiu sub numeroase forme. În primul rând sub forma unor îndemnuri la prudență, fără îndoială de mult timp cunoscute: dacă îți vei iniția soția în plăceri prea intense, riști să o înveți lucruri cărora le va da o întrebuințare greșită mai târziu și pe care vei regreta că le cunoaște[2]. În al doilea rând, sub formă de sfaturi adresate ambilor soți: să găsească o cale de mijloc între austeritatea excesivă și un comportament prea aproape de desfrânare, iar soțul să țină cont tot timpul că nu se poate „să aibă relații cu aceeași femeie și ca soție și ca amantă" *(hōs gametē kai hōs hetaira)*[3]. Principiul se mai întâlnește și sub forma unei teze generale: a-i arăta soției o pasiune prea mare este ca și cum ai avea o relație adulteră[4]. Tema este importantă deoarece o vom regăsi în tradiția creștină unde va apare foarte de timpuriu (Clement din Alexandria se va referi la ea în *Stromate*[5]) și va dăinui mult timp (Francisc de Sales îi va expune implicațiile în *Introducere în viața religioasă*[6]); fără îndoială, pentru a-i înțelege sensul exprimat de stoici, trebuie să ne amintim că în concepția lor principiul natural și rațional al căsătoriei o predestinează să lege două vieți, să producă descendenți, să fie folositoare cetății și să aducă un avantaj întregii omeniri; a căuta în căsătorie, mai presus de orice, senzații de plăcere, ar însemna a încălca legea, a răsturna ordinea finalității și a transgresa principiul care trebuie să unească, într-un cuplu, un bărbat și o femeie.

---

[1] Seneca, *Fragments*, Hense, 85.
[2] Plutarh, *Preceptes conjugaux*, 47, 144 f-145 a; 17, 140 c.
[3] *Ibid.*, 29, 142 a-c.
[4] Seneca, *Fragments*, 85.
[5] Clement din Alexandria, *Stromates*, II, 143, 1.
[6] Francisc de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.

Dar, într-un fel mai concret, se ridică întrebarea: ce statut şi ce forme trebuie să aibă practicarea plăcerilor în relațiile conjugale şi pe ce principii se vor putea întemeia preceptele limitării lor la cadrul căsniciei. Din moment ce mariajul presupune o legătură conjugală care trebuie să fie un raport personal cu o înaltă valorizare şi în acelaşi timp locul exclusiv al relațiilor de plăcere, până atunci permis bărbatului într-o manieră destul de liberă în limitele căsniciei sale, cum va putea această structură matrimonială să-şi joace rolul de principiu de reglementare? Ce soi de austeritate va fi pretinsă căsătoriei dacă ea trebuie să fie cea mai puternică dintre legăturile individuale şi singurul loc al plăcerilor legitime? Formulările, cel mai adesea, sunt destul de neclare, precum cele din textul latin care a trecut drept cartea a III-a a *Economicului* atribuit lui Aristotel; autorul îi cere soțului să se apropie de soția sa „în mod onest" *(cum honestate)* şi cu „multă modestie şi respect" *(cum multa modestia et timore)*; îi recomandă să-i vorbească „în limbajul unui om cu educație care nu-şi permite să spună decât lucruri legitime şi onorabile"; îl sfătuieşte s-o trateze „cu rezervă şi delicatețe" *(verecundia et pudore)*[1].

În termeni mai exacți, austeritatea în cadrul căsniciei va fi justificată de cele două mari finalități, naturală şi rațională, recunoscute ca aparținând căsătoriei. În primul rând, bineînțeles, procreația. Nu trebuie considerată plăcerea – subliniază Seneca, dar am văzut şi medici afirmând acelaşi lucru – ca scop al unui act menit de natură procreației; dorința le-a fost dată oamenilor nu ca să guste voluptatea, ci ca să-şi perpetueze specia *(non voluptatis causa, sed propagandi generis)*[2]. Din acest principiu general, Musonius trăgea concluzia că relațiile sexuale nu puteau fi legitime decât dacă aveau procreația drept scop; cât despre cei care nu caută decât plăcerea, ei sunt „nedrepți şi împotriva legii, chiar dacă se rezumă la cadrul căsătoriei"[3].; Regula, care se regăseşte şi la neoplatonici, pare să fi servit la justificarea unui anumit număr de interdicții tradiționale: aceea de a nu avea relații sexuale în timpul menstruației (sângele menstrual putea antrena sământa în scurgerea sa, după

[1] Pseudo-Aristotel, *Économique*, III, 3.
[2] Seneca, *Consolation à Helvia*, 13, 4.
[3] Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, p. 64.

opinia medicilor,) şi în timpul sarcinii (nu numai pentru că relațiile erau sterile, dar şi pentru că puteau afecta şansele de supraviețuire ale embrionului). Dar, în afara acestor recomandări generale, se pare că n-a existat, în ciuda faptului că principiul era acelaşi, acel soi de întrebări întâlnite în pastorala creştină în privința legitimității raporturilor sexuale în caz de sterilitate recunoscută sau după instalarea menopauzei, precum şi în privința inițiativelor, înainte sau chiar în timpul actului, ale unuia sau altuia dintre parteneri. Excluderea plăcerii ca scop pare să fi fost, la cei mai severi moralişti, o exigență; dar aceasta era mai mult o poziție de principiu decât o schemă care ar fi putut permite reglementarea comportamentelor şi codificarea precisă a formelor permise ori interzise.

A doua mare finalitate al căsătoriei – clădirea unei vieți comune, în întregime împărtăşită – constituie celălalt principiu care îndeamnă la austeritate în cadrul raporturilor conjugale. Nici acest principiu nu trasează o linie clară între ceea ce este permis şi ceea ce este interzis. Unii autori, însă, – Plutarh, în primul rând – îi acordă, în articularea raporturilor de plăcere pe relația conjugală, un rol mai subtil şi mai complex. Pe de o parte, îndatorirea de a face din soție o ființă apropiată față de care să-ți deschizi sufletul impune să-i porți un respect ce nu se adresează doar poziției sau statutului ei, ci demnității sale personale; aşadar, regimul plăcerilor trebuie să afle aici un principiu de limitare internă. Dar, pe de altă parte, dacă viața conjugală trebuie să aibă drept țintă alcătuirea unei comunități perfecte – o adevărată „contopire" – este clar că relațiile sexuale şi plăcerile, dacă au fost împărtăşite şi obținute în comun, constituie o rațiune de apropiere între soți. Formarea unei legături solidă şi întărirea ei sunt pentru practicarea plăcerilor sexuale nu numai o garanție, dar şi un element care le favorizează. De aici, o valorizare a plăcerilor sexuale (cu condiția ca ele să fie integrate în relația matrimonială), îmbinată cu recomandarea unei austerități în practicarea lor, care le îngăduie să aibă un rol pozitiv în uniunea conjugală.

Acest proces în spirală al austerității necesare şi al intensității dezirabile apare clar în *Preceptele conjugale* şi chiar constituie firul conducător al acestor scrieri. Textul reia unele dintre vechile principii cunoscute despre pudoarea şi secretul care trebuie să înconjoare nu numai actul procreator, dar şi gesturile simple, precum

sărutul sau mângâierile[1]; tot aici aminteşte, modificând o cunoscută afirmaţie a lui Herodot, că o soţie nu trebuie să-şi lepede pudoarea o dată cu rochia[2] şi nici întunericul să ascundă orice desfrânare; citând o femeie care încerca să scape de avansurile lui Filip spunând că pe întuneric toate femeile sunt la fel, Plutarh notează că, dimpotrivă, soţia nu trebuie să fie ca toate celelalte; ferită de întuneric şi fără să i se vadă trupul, ea trebuie să facă să strălucească ceea ce are în ea virtuos *(to sōphron autēs)*. Or, ceea ce are în ea virtuos este tocmai ceea ce o leagă exclusiv de soţul ei şi o face să-i fie predestinată: „constanţa şi afecţiunea sa“[3].

În jurul acestui principiu al reticenţei amabile, al unei pudori care semnifică exclusivitatea ataşamentului, Plutarh dezvoltă numeroase sfaturi care exclud atât o austeritate prea rigidă, cât şi o uşurătate fără reţinere, sfaturi valabile pentru ambii soţi. Ca şi tânăra spartană al cărei exemplu îl citează, o bună soţie nu-i face ea avansuri soţului[4], dar nu trebuie nici să se arate stânjenită de ale acestuia; prima atitudine ar avea ceva neruşinat care aduce cu purtarea unei curtezane, iar a doua o aroganţă neprietenoasă[5]. Avem aici, într-un mod foarte puţin lămurit, schiţa regulilor referitoare la formele iniţiativelor respective, la semnele care vor trebui schimbate între soţi, cărora pastorala creştină le va acorda mai târziu atâta importanţă. Plutarh acordă multă atenţie dificultăţilor care pot compromite, la începuturile raporturilor sexuale ale unui cuplu, buna înţelegere ulterioară şi soliditatea unei legături care chiar atunci începe să se formeze. El aminteşte riscul unor experienţe traumatizante pentru tânăra căsătorită; o sfătuieşte să nu rămână cu aceste impresii, deoarece bucuriile căsătoriei pot să apară mai apoi: să nu facă la fel ca aceia care, după ce au fost înţepaţi de o albină, renunţă să mai recolteze mierea din faguri[6]. Dar se teme şi că o plăcere fizică prea intensă la începutul căsniciei să nu afecteze afecţiunea atunci când această plăcere se va dilua; este mai bine ca iubirea să-şi datoreze forţa caracterului şi stă-

---

[1] Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 13, 139 e.
[2] *Ibid.*, 10, 139 c.
[3] *Ibid.*, 46, 144 e-f.
[4] Cf. şi Plutarh, *Des vertus des femmes*, 242 b.
[5] Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 18, 140 c.
[6] *Ibid.*, 2. 138 d-e.

rii de spirit a soților[1]. Va trebui, cât timp durează viața în doi, soții să nu ezite să facă orice pentru menținerea prieteniei conjugale în raporturile sexuale. Despre această funcție de reactivare afectivă – despre care vorbeşte explicit unul dintre interlocutorii din *Dialogul despre iubire*[2] – *Preceptele conjugale* dau două exemple precise: trebuie să se evite, mai presus de orice, certurile în camera de culcare: „discordiile şi reproşurile provocate în pat sunt greu de domolit în alt loc"[3]; dacă soții obişnuiesc să doarmă în acelaşi pat, nu e bine ca, în caz de ceartă, să se retragă în camere separate, ci, dimpotrivă, să o cheme in ajutor pe Afrodita, care „este cel mai bun tămăduitor pentru acest gen de rele"[4].

Tema ocupă un loc relativ important la Plutarh. O vom întâlni în *Dialog despre iubire* unde va servi drept criteriu de diferențiere esențial între iubirea pentru femei, în care plăcerea e integrabilă cu un rol pozitiv în relația spirituală, şi iubirea băieților, în care plăcerea fizică (presupusă a nu fi reciprocă) nu se poate înscrie ca factor favorabil în interiorul relației. Tema este evocată şi în *Banchetul celor şapte înțelepți*, unde se discută chestiunea voluptăților sexuale în legătură cu alte două plăceri fizice, adesea asociate: beția şi muzica. Interlocutorul – Mnesiphil – observă că în orice artă sau practică, lucrarea nu este mânuirea uneltelor sau a materialelor, ci ceea ce omul vrea să facă cu ajutor lor: *ergon*-ul arhitectului nu constă în mortarul pe care-l amestecă, ci în templul pe care-l construieşte; când Muzele cântă la liră sau la flaut n-au altă țintă decât „formarea morală şi îmblânzirea pasiunilor"[5]. Aşa cum treaba lui Dionisos nu este să bea vinul amețitor – misiunea Afroditei *(ergon Aphroditēs)* nu rezidă în simpla relație şi împreunare a trupurilor *(sunousia, meixis)*, ci în sentimentul de prietenie *(philophrosunē)*, necesitatea *(pothos)*, relațiile *(homilia)* şi relațiile *(sunētheia)* reciproce. În viața conjugală, raportul sexual trebuie să servească drept un instrument pentru formarea şi dezvoltarea relațiilor afective

[1] *Ibid.*, 2, 138 f.
[2] Cf. *infra*, cap. VI.
[3] Plutarh, *Préceptes conjugaux*, 39, 143 e.
[4] *Ibid.*, 38, 143 d.
[5] Plutarh, *Banquet des sept Sages*, 156 c.

simetrice şi reversibile: „Afrodita, spune Plutarh, este artizanul care creează înțelegerea şi prietenia *(homophrosunēs kai philias dēmiourgos)* între bărbați şi femei, căci cu ajutorul trupurilor şi sub efectul plăcerii ea leagă şi contopeşte sufletele"[1].

Aceste sfaturi pot părea destul de primitive. Cu toate acestea, figurează printre preliminariile unei lungi istorii: aceea a codificării relațiilor morale între soți, sub dublul aspect al unui îndemn general la rezervă şi al unei lecții complexe de comunicare afectivă prin intermediul plăcerilor sexuale.

*

Un principiu „monopolist": să nu existe raporturi sexuale în afara căsniciei. O pretenție de „de-hedonizare": împreunările sexuale dintre soți să nu se mai supună unei economii a plăcerii. O finalitate procreatoare: să aibă drept obiectiv naşterea unui copil. Regăsim aici trei dintre trăsăturile fundamentale ale eticii existenței conjugale dezvoltate de unii moralişti la începutul epocii imperiale şi a cărei elaborare datorează mult stoicismului târziu. Totuşi, nu sunt trăsături specifice: am aflat exigențe asemănătoare şi în regulile impuse de Platon cetățenilor Republicii sale; le vom regăsi mai târziu în ceea ce Biserica a pretins unui cuplu de buni creştini. Mult mai mult decât o inovație a rigorii stoice, mult mai mult decât un proiect propriu moralei acelei epoci, aceste trei principii au continuat de-a lungul secolelor să marcheze rolul special care s-a urmărit a-i fi dat căsătoriei, acela de focar al austerității sexuale.

Dar constanța acestor trei principii nu trebuie să ne facă să presupunem pur şi simplu o identitate. O anumită morală mai mult sau mai puțin stoicizantă a epocii imperiale nu s-a mulțumit să vehiculeze – de la utopia platoniciană până la creştinism – codul unui mariaj „monopolist", menit procreației şi neîncrezător în plăcere. Ea i-a adus un anumit număr de inflexiuni particulare, care țin de formele pe care le lua în acea vreme dezvoltarea cultivării sinelui.

---

[1] *Ibid.*, 156 d. În *Plutarh şi stoicismul*, Babut observă că Antipater, Musonius şi Hierocles „sunt interesați mai mult de căsătorie decât de iubire; intenția lor e, mai ales, de a stabili că mariajul nu dăunează cu nimic unui trai filosofic; în sfârşit, la ei nu găsim una dintre ideile importante din Amatorius, şi anume că femeia este la fel de capabilă ca şi bărbatul să inspire pasiunea amoroasă".

Este de remarcat mai întâi că, la Platon, obligația a insera toate plăcerile sexuale în structurarea matrimonială își afla una dintre justificările principale în necesitatea de a da cetății copiii de care avea nevoie pentru a supraviețui și pentru a-și păstra puterea. În schimb, în creștinism, legătura dintre raportul sexual și căsătorie va fi justificată de faptul că primul poartă în sine însemnele păcatului, ale căderii originare și a răului, iar al doilea îi poate da o legitimitate despre care se ridică întrebarea dacă este în întregime inocentă. Or, la Musonius, Seneca, Plutarh sau Hierocles, chiar dacă utilitatea își are rolul său, chiar dacă neîncrederea față de elanurile plăcerii este foarte mare, legătura dintre căsătorie și *aphrodisia* nu se stabilește, esențiamente, nici afirmând întâietatea obiectivelor sociale și politice ale căsătoriei, nici stipulând un rău originar și intrinsec plăcerilor, ci legându-le între ele printr-o apartenență de natură, de rațiune și de esență. Să spunem, pentru a ține seama de diferențele de poziție și de variantele doctrinale, că monopolul sexual care este revendicat pentru căsătorie în această formă de etică gravitează mai puțin în jurul utilităților „externe“ ale căsătoriei sau al negativității „interne“ a plăcerii, cât în jurul unei încercări de a face să coincidă un anumit număr de relații: împreunarea celor doi parteneri sexuali, legătura duală a soților și rolul social al familiei – iar aceasta într-o conformitate cât mai desăvârșită posibil a relației cu sinele.

Ajungem aici la o a doua diferență importantă. Obligația de a limita practicarea plăcerilor la cadrul căsătoriei era, și pentru paznicul lui Platon, conducătorul lui Isocrate sau cetățeanul lui Aristotel, o manieră de exercitare a stăpânirii de sine, o stăpânire devenită obligatorie prin statut sau prin autoritatea pe care el trebuie s-o exercite în cetate. Principiul unei fidelități conjugale perfecte va deveni în pastorala creștină o datorie absolută pentru omul preocupat de mântuirea sa. În schimb, în această morală inspirată de stoicism, se cuvine să te folosești de plăcerile sexuale doar în interiorul căsătoriei și conform cu scopurile sale, pentru satisfacerea propriilor exigențe ale raportării la sine, pentru a nu contraria ceea a fost lăsat de natură și pentru a te respecta pe tine însuți ca ființă rațională. Fără îndoială, acest principiu ce tinde să excludă, chiar în cazul bărbaților, raporturile sexuale în afara căsătoriei și nu-l îndreptățește

decât în anumite scopuri determinate, va fi unul dintre punctele decisive de ancorare pentru o „juridificare“ ulterioară a raporturilor conjugale şi a practicii sexuale; întocmai precum în cazul femeii, activitatea sexuală a bărbatului căsătorit riscă să cadă, măcar în principiu, sub incidența legii; iar în interiorul căsătoriei, un cod precis va spune ce e îngăduit sau interzis de făcut, de voit sau chiar de gândit. Dar această juridificare, care va fi atât de evidentă mai târziu, este legată de pastorala creştină şi de structura sa specifică. Or, chiar în textele cele mai detaliate referitoare la viața cuplului, cum sunt cele ale lui Plutarh, nu ni se propune o reglementare a ceea ce este permis şi ceea ce este interzis, ci o manieră de a fi, un stil al relațiilor; morala căsătoriei şi recomandările privind viața conjugală sunt în acelaşi timp nişte principii universal valabile şi nişte reguli pentru cei care urmăresc să confere vieții lor o formă onorabilă şi frumoasă. Este universalitatea fără lege a unei estetici a existenței, care, oricum, nu este practicată decât de anumiți oameni.

Conjugalizarea activităților sexuale care tind să limiteze legitimitatea doar la cadrul căsătoriei are drept urmare restricția lor manifestă (cel puțin în ceea ce-l priveşte pe bărbat, deoarece ea este de mult pretinsă femeii măritate). Mai mult, necesitatea unei disocieri între practicarea acestor plăceri şi finalitatea hedonistă va tinde către o descalificare internă a acestei activități. Dar trebuie să înțelegem bine faptul că aceste restricții şi această descalificare sunt însoțite de un alt proces: o intensificare a valorii şi a sensului relațiilor sexuale în interiorul căsătoriei. Pe de o parte, într-adevăr, ele nu mai sunt numai consecința şi manifestarea unui drept; trebuie să-şi găsească locul în interiorul unui fascicul de relații de afecțiune, ataşament şi reciprocitate. Iar pe de altă parte, dacă plăcerea ca scop trebuie eliminată, ea trebuie utilizată, cel puțin în unele dintre formulările cele mai subtile ale acestei etici, ca element (instrument şi garanție în acelaşi timp) în jocul exprimării afecțiunii dintre soți.

Chiar în numele acestei intensificări a valorii componentelor *aphrodisiei* în raporturile conjugale, în virtutea rolului care i se atribuie în comunicarea dintre soți, au început să fie puse din ce în ce sub semnul întrebării privilegiile care fuseseră recunoscute iubirii pentru băieți.

VI
BĂIEȚII

Comparată cu formulările elevate din perioada clasică, meditația asupra iubirii băieților și-a pierdut, în primele secole ale erei noastre, dacă nu din actualitate, cel puțin din intensitate, din seriozitate și din vivacitate. Acolo unde se manifestă, capătă o înfățișare ușor repetativă: reluând vechile teme – adesea cele ale platonismului – ea participă, dar într-o manieră ștearsă, la reînvierea culturii clasice. Chiar atunci când filosofia încearcă să-i redea figurii lui Socrate prestigiul de altădată, iubirea băieților, cu problemele pe care le ridică, nu mai constituie un focar activ și viu de reflecție: nu aflăm în cele patru discursuri ale lui Maxim din Tyr nici un argument contrar.

Aceasta nu înseamnă însă că practica ar fi dispărut sau că ar fi devenit obiectul unei deprecieri. Toate textele arată limpede că încă mai era ceva uzual și considerat ca un lucru natural. Ce pare a se fi modificat nu este înclinația pentru tineri și nici aprecierea celor cu astfel de gusturi, ci modul în care se dezbate chestiunea. Este o ocultare nu a lucrului în sine, ci a problemei; o reducere a interesului ce i se poartă; o diminuare a importanței în dezbaterea filosofică și morală. Această „de-problematizare" își are fără îndoială cauzele sale. Unii cred că este responsabilă influența culturii romane; dar nu pentru că romanii ar fi fost mai puțin sensibili decât grecii la acest soi de plăcere. Dificila problemă a băieților ca obiecte ale plăcerii se ridica, însă, în cadrul instituțiilor lor, cu mai puțină acuitate decât în cel al unei cetăți grecești. Pe de o parte, copiii de familie bună erau bine „protejați" de dreptul familial și de

legile publice; capii de familie înțelegeau să-şi facă respectată puterea exercitată asupra fiilor, iar faimoasa lege *Scantinia* – aşa cum foarte bine a demonstrat Boswell[1] – nu interzicea homosexualitatea, ci proteja adolescentul născut liber contra abuzului şi a violenței. Pe de altă parte, fără îndoială din consecvență, iubirea pentru băieți se practica mai ales cu tinerii sclavi, al căror statut nu ridica probleme: „La Roma, efebul născut liber era înlocuit de sclav“, spune P. Veyne[2]. Chiar elenizată, chiar impregnată de filosofie, Roma, ai cărei poeți lăudau atât de mult adolescenții, n-a avut ecouri în marea gândire grecească asupra iubirii pentru băieți.

În plus, formele căpătate de practica pedagogică şi de modalitățile sale de instituționalizare făceau mult mai dificilă valorizarea relației cu adolescenții în termeni de eficacitate educativă. Când Quintilianus evoca momentul în care un băiat era încredințat profesorului de retorică, el insista asupra necesității ca părinții să se informeze despre „moravurile“ acestuia: „Într-adevăr, copiii sunt aproape formați când ajung la aceşti profesori şi, deveniți adolescenți, rămân în continuare pe lângă ei; de aceea este necesar să se vegheze cu cea mai mare atenție ca vârsta lor încă fragedă să afle în puritatea maestrului o protecție împotriva oricărei ofense, iar surplusul elanurilor lor să fie deturnat de la desfrâu de seriozitatea maestrului“; profesorul „să adopte față de elevii săi sentimentele unui tată şi să se considere ca reprezentant al celor care i-au încredințat copiii“[3]. În general, o oarecare micşorare a importanței raporturilor personale de *philia,* ca şi valorizarea căsătoriei şi a legăturii afective dintre soți au contribuit mult pentru ca relația de iubire între bărbați să înceteze să mai constituie subiectul unei discuții teoretice şi morale intense.

Trei texte rămân importante: dialogul lui Plutarh despre iubire, cel de mai târziu, atribuit lui Lucian şi cele patru disertații ale lui Maxim din Tyr despre amorul socratic. Am putea lăsa la o parte

---

[1] J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, p. 1.
[2] P. Veyne, „L'amour à Rome“, în *Histoire*, ian. 1981, p. 77.
[3] Quintilianus, *Institution oratoire*, II, 2.

acest ultim text: nu din pricina caracterului său retoric şi artificial – *Iubirile* lui Pseudo-Lucian nu sunt cu nimic mai prejos, iar reînvierea vechilor teme în exerciții academice este o trăsătură a epocii. Textul lui Maxim din Tyr, însă, este esențialmente consacrat – ceea ce-l face tradițional – diferențelor şi comparației între două feluri de iubire, în relațiile masculine: cel frumos şi drept şi cel care nu e aşa[1]. Autorul face ca această distincție să se suprapună, conform tradiției platonice, peste antagonismul dintre iubirea adevărată şi cea care nu este decât o aparență de iubire. Plecând din acest punct, el dezvoltă comparația sistematică şi tradițională a celor două tipuri de iubire. Are în vedere însuşirile fiecăreia: una presupune virtute, prietenie, pudoare, sinceritate, statornicie; cealaltă, exces, ură, neruşinare, infidelitate. După felurile de a fi care le definesc, una este elenică şi virilă, cealaltă efeminată şi barbară. După conduitele prin care se manifestă, în prima formă de iubire bărbatul se îngrijeşte de cel iubit, îl însoțeşte la gimnaziu, la vânătoare sau la luptă; îl urmează şi în moarte şi nu-i caută prezența în întuneric sau în singurătate; iubirea neadevărată, însă, bărbatul fuge de lumină, caută întunericul şi singurătatea, şi evită să fie văzut cu cel iubit[2].

Dialogurile lui Plutarh şi ale lui Pseudo-Lucian despre dragoste sunt construite cu totul diferit. Erotica lor este şi ea binară şi comparativă: şi aici sunt două forme de iubire cu valoare deosebită. Dar, în loc ca această comparație să se facă în interiorul unui Eros dominat, dacă nu reprezentat în întregime de iubirea masculină, pentru a face să apară aici două forme moralmente inegale, ea pleacă de la două forme de relații deosebite de la natură: relația cu băieții şi cea cu femeile (mai precis cea cu soția legitimă în cadrul căsătoriei); în privința acestor două forme distincte se va pune problema valorii, a frumuseții şi a superiorității morale. Apar diverse consecințe ce modifică foarte mult chestiunea Eroticii: faptul că iubirea pentru femei şi, în special, căsătoria fac în mod legitim

[1] Maxim din Tyr, *Dissertations*, 24, 1; 25, 1.
[2] *Ibid.*, 25, 2-4.

parte din domeniul Eros-ului şi al problematizării sale; că acesta se întemeiază pe opoziția naturală dintre iubirea pentru propriul sex şi iubirea pentru celălalt; în fine, că valorizarea etică a iubirii nu se va mai putea face prin suprimarea plăcerii fizice.

Acesta este paradoxul: că reflecția asupra pederastiei din Antichitatea greacă s-a dezvoltat în jurul problemei plăcerii şi tot în jurul aceleiaşi chestiuni ea va începe să regreseze. Căsătoria, ca legătură individuală susceptibilă să integreze relațiile de plăcere şi să le dea o valoare pozitivă, va constitui focarul cel mai activ pentru definirea unei stilistici a vieții morale. Dar iubirea pentru băieți nu va deveni, prin acest fapt, o formă condamnată. Va mai afla multe modalități de a se exprima în poezie şi în artă, însă va suferi un fel de „dez-investire“ filosofică. Când se va mai discuta despre ea, în loc să se vadă în ea una dintre formele cele mai elevate ale iubirii, i se va reproşa ca un neajuns radical incapacitatea sa de a face loc relațiilor de plăcere. Dificultatea de a se gândi relațiile între această formă de iubire şi practicarea plăcerilor fusese multă vreme motivul valorizării sale filosofice; acum ea devine un motiv de a o privi ca pe o înclinație, o deprindere, o preferință care-şi pot avea tradiția lor, dar care n-ar putea defini un stil de viață, o estetică a conduitei şi o modalitate a raportării la sine, la ceilalți şi la adevăr.

Dialogul lui Plutarh, ca şi cel al lui Pseudo-Lucian atestă, în acelaşi timp, legitimitatea încă recunoscută a iubirii băieților şi declinul său din ce în ce mai accentuat, ca temă vie a unei stilistici a existenței.

1
Plutarh

Dialogul despre iubire al lui Plutarh se deschide şi se încheie sub semnul căsătoriei. A doua zi după nuntă, Plutarh şi soţia sa s-au dus în pelerinaj la Thespies: voiau să ofere jertfe zeului şi să-i ceară să le favorizeze legătura, pe care o ceartă între familii o situase sub auspicii nepriclnice. Ajung la gazdele lor în toiul unei discuţii înflăcărate: tânărul Bacchon, un efeb foarte râvnit, trebuia sau nu să se căsătorească cu femeia care-l urmărea? Discuţii, răsturnări de situaţie, răpire. Dialogul se termină cu pregătirile pentru cortegiul noilor căsătoriţi şi sacrificiile aduse zeului binevoitor. Dialogul începe şi se termină cu o căsătorie.[1].

Se desfăşoară şi sub semnul lui Eros, în timpul *Erotidiilor*, acele serbări celebrate la Thespies la fiecare patru ani în cinstea „lui Amor şi a Muzelor". Acestui zeu dorise Plutarh să-i ceară protecţie pentru căsătoria lui; acelaşi zeu va fi invocat pentru nunta contestată a lui Bacchon cu Ismenodora, căci el este cel ce „încuviinţează şi apără cu bunăvoinţa sa ceea ce este pe cale să se împlinească"[2]. Între timp, Plutarh va avea timp să-i aducă un lung elogiu lui Eros, divinităţii sale, vechimii, puterii, binefacerilor şi forţei prin care ridică şi atrage sufletele; astfel contribuie şi el la cultul

[1] H. Martin (*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literatur*, ed. by H. D. Betz) remarcă faptul că dialogul nu face o diferenţiere clară între iubirea heterosexuală şi căsătorie. Comparând *Dialog despre iubire* cu *Precepte conjugale*, L. Goessler insistă asupra legăturii făcute de Plutarh între *gamos* şi *eros* şi asupra a ceea ce se aduce nou aici în problema tradiţională a căsătoriei.

[2] Plutarh, *Dialogue sur l'Amour*, 771 e.

zeului celebrat în întreaga cetate în sărbătoare. Eros şi Gamos, forța iubirii şi legătura conjugală în relațiile lor reciproce: aceasta este tema dialogului. Finalitatea riturilor religioase care-i slujesc drept cadru este clară: puterea lui Eros, invocată pentru a apăra cuplul, domoleşte neînțelegerile dintre prieteni, învinge conflictul dintre familii şi asigură fericirea vieții conjugale. Scopul teoretic al dezbaterii este conform cu manifestarea de pietate; e fundamentală pe rațiune: demonstrația că legătura conjugală, mai mult decât oricare altă relație, este capabilă să primească forța Iubirii, iar aceasta îşi află, printre oameni, locul său privilegiat în cuplu.

Pretextul convorbirii şi aventurile exterioare care suscită dezvoltările succesive sunt relatate pe un ton solemn şi ironic: evenimentul este „patetic“, şi „are toate caracteristicile unei drame“; pentru a-l înfățişa, ar fi nevoie de un „cor“ şi de o „scenă“[1]. În realitate, este vorba de un mic episod comic. Bacchon, adolescentul dorit – deoarece este frumos şi virtuos – este urmărit de un erast, Pisias, dar şi de o văduvă, mai în vârstă decât el. Fusese rugase să-i caute băiatului o soție potrivită, iar ea nu găsise ceva mai bun decât pe ea însăşi; îl abordează pe băiat, îl răpeşte şi pune la cale nunta sub ochii tânărului mai întâi furios, apoi resemnat. Dialogul începe când deja se ştiu planurile redutabilei văduve, dar înainte ca ea să-şi dea lovitura de grație. Prin urmare, băiatul este încă între cei doi urmăritori şi nu ştie pe care să-l aleagă; cum îi lăsase pe adulți să hotărască, aceştia încep deliberările. Discuția are loc între doi adepți ai iubirii pentru băieți, Protogenes şi Pisias, şi doi adepți ai iubirii pentru femei, Anthemion şi Daphne. Ea se desfăşoară în fața lui Plutarh care, foarte repede, îşi abandonează rolul de martor, îşi asumă conducerea discuțiilor purtând-o spre o teorie generală despre iubire: după ce primii apărători ai celor două iubiri dispar din scenă, îi va avea drept interlocutori şi adversari pe Pemptides şi Zeuxippe; cei doi au despre iubire o concepție materialistă, iar despre căsătorie o idee agresiv critică la care trebuie să răspundă Plutarh.

---

[1] *Ibid.*, 749 a.

Aflăm aici una dintre trăsăturile notabile ale dialogului.

Porneşte de la schema tradiţională – şi în reprezentările mitice şi în cazuistica morală – a încrucişării drumurilor: sunt două căi, pe care o alegi? Cea a iubirii pentru băieţi sau cea a iubirii pentru femei? Or, în fapt, discuţia nu ridică chiar această problemă: în vreme ce în textele platonice, Erosul masculin şi nobil este opus celui facil, multiplu, fizic, „pandemic" (care, evident, este cel practicat cu băieţi şi cu fete în afara căsătorici), la Plutarh, alegerea este între băieţi, pc de o parte, şi căsătorie, pe dc alta, ca şi cum în aceasta s-ar rcaliza relaţia cu femeilc.

Un alt clement distinctiv în dialogul lui Plutarh este personajul femeii în urmărirea băiatului. Toate trăsăturile ci sunt semnificative. Este mai în vârstă decât băiatul, dar încă tânără; este mai bogată decât el; are un statut social mai important; viaţa a înzestrat-o cu experienţă[1]. Acest gen de situaţie nu era ceva ieşit din comun în Grecia – din pricina numărului mai mic al femeilor şi al strategiei căsătoriilor. Dar exista o oarecarc reţincre faţă de astfel de căsătorii; soţul, mai tânăr şi mai sărac, se afla într-o situaţie puţin stânjenitoare faţă dc soţic într-o lumc în care supremaţia bărbatului devenise statutară în rclaţiilc matrimoniale; în textcle referitoare la viaţa conjugală regăsim, dc altfel, multe observaţii despre acestc neajunsuri; în *Viaţa lui Solon*, Plutarh îi recomandă magistratului care găseştc tânărul făcând curte unei femei bătrânc, „ca un bărbătuş pc lângă o potârniche", să-l trimită în casa unei fete tinerc în căutare de soţ[2]. Pisias le va reaminti, de altfel, aceste temeri obişnuite partizanilor căsătoriei lui Bacchon[3]. Fără a fi cu totul excepţională, este paradoxală şi primejdioasă accastă uniune în care erau prea evidente interesele unui partener şi poftele celuilalt pentru a putea spera într-o existenţă fericită şi înţeleaptă. Ceea cc i se propune lui Bacchon – ca alternativă la amorul pederastic – este nu cea mai bună, ci cea mai puţin bună dintre căsătoriile posibile. Discuţia care o va justifica şi soluţia găsită vor avea o valoare cu atât mai mare.

---

[1] *Ibid.*, 754 c.

[2] Plutarh, *Vie de Solon*, 20, 8.

[3] Plutarh, *Dialogue sur l'Amour*, 752, e-f.

Dar trebuie mai subliniată o altă trăsătură paradoxală. Ismenodora, văduvă pătimaşă, este o femeie plină de calităţi: este virtuoasă, are o „viaţă cuminte"; este respectată de opinia publică; niciodată „nu s-au auzit zvonuri rele pe socoteala ei"; niciodată „casa ei n-a fost atinsă de bănuiala vreunei fapte ruşinoase"[1]. Totuşi, s-a aruncat fără ruşine în urmărirea băiatului care-i fusese încredinţat pentru a-i fi peţitoare; auzind însă atâtea lucruri bune despre el, văzându-i cu propriii săi ochi frumuseţea şi calităţile, văzând că era curtat de bărbaţi preţuiţi, se îndrăgosteşte la rândul ei de băiat. Mai mult, începe să-l urmărească; pentru că nu-l poate însoţi, îl pândeşte când se întoarce de la gimnaziu şi, cu complicitatea unor prieteni, „îl răpeşte". Se ştie că aceste „răpiri" – în parte reale, în parte aranjate – erau un element frecvent care apărea, dacă nu în realitate, atunci în mod sigur în literatura pederastică. Numeroase povestiri mitice şi istorice se învârt în jurul vreunuia dintre aceste episoade violente. *Povestirile de dragoste* atribuite lui Plutarh, precum şi cele din *Discursurile* lui Maxim din Tyr, consacrate iubirii socratice, se referă la acestea[2]. Dacă o persoană atât de plină de virtute precum Ismenodora ajungea să facă un asemenea gest, însemna că a fost pradă „unui imbold divin, mai presus de raţiunea umană". Or, toate aceste trăsături (diferenţa de vârstă, meritele recunoscute, interesul pentru calităţile morale şi buna reputaţie a celui iubit, iniţiativa urmăririi, violenţa inspiraţiei divine) sunt uşor de recunoscut: ele îl caracterizează pe îndrăgostitul de băieţi din modelul pederastic tradiţional. Ismenodora, în descrierea lui Plutarh, se află exact în poziţia *erast*-ului. Astfel încât, de fapt, Bacchon nu trebuie să aleagă între două forme de iubire profund diferite – pe de o parte cea care se poate lega între un tânăr înzestrat şi un bărbat mai în vârstă, interesat de frumuseţea prietenului său, şi pe de altă parte uniunea dintre soţ şi soţie în vederea administrării patrimoniului şi a creşterii copiilor; Bacchon trebuie să aleagă între două forme ale aceleiaşi iubiri, cu singura diferenţă că

---

[1] *Ibid.*, 749 d şi 755 d-e.

[2] Plutarh, *Histoires d'amour*, 2, 772 e; 3, 773 f.

într-un caz este vorba despre iubirea unui bărbat, iar în celălalt dc iubirea unei femei. Faptul că ne aflăm în fața aceluiaşi tip de raport este relevat în mod explicit de Plutarh într-una dintre intervențiile sale în favoarea căsătoriei cu Ismenodora: nimeni, spune el, nu se poate lipsi de autoritate, nici nu poate ajunge perfect prin el însuşi; „efebul este supus pedagogului său, adolescentul *erast*-ului, adultul legii şi strategului... De aceea, oare a devenit ceva scandalos ca o femeie plină de bun-simț şi mai în vârstă să dirijeze viața tânărului său soț, arătându-se în acelaşi timp utilă prin superioritatea experienței sale *(tōi phronein mallon)* şi plăcută prin ataşamentul *(tōi philein)* şi dragostea sa?“[1]

Vedem că dialogul lui Plutarh este întemeiat pe două atitudini: pc de o parte, alunecarea datorată discuției înseşi; chestiunea alegerii pe care trebuie s-o facă tânărul între cei doi care îl doresc se transformă indirect în problcma iubirii sub cele două forme posibile alc sale – pentru băieți sau pentru femei; pe de altă parte, transferul care devine posibil prin situația paradoxală a intrigii ce încarcă rclația cu o fcmeie cu aceleaşi virtualități etice pe care le poartă relația cu un bărbat. În mica scenă dramatică cc structurează evenimentele dialogului, obiectivul întregii dezbateri apare clar: este vorba de constituirea unei concepții despre iubirca unică; aceasta nu va respinge valorile proprii iubirii pederastice, ci le va include, dimpotrivă, într-o formă mai largă, mai completă şi în cele din urmă, de aşa natură încât se poate împlini numai relația cu femeile, mai precis cu soția.

Am fi tentați să vedem în dialogul lui Plutarh unul dintre nenumăratele concursuri retorice în care se înfruntau, pentru desemnarea unui învingător, iubirea pentru femei şi cea pentru băieți. Astfel considerat, poate trece drept una dintre cele mai convingătoare pledoarii în favoarea afecțiunii şi a plăcerilor conjugale; este legitim să-l alăturăm tratatelor stoice asupra căsătoriei, cu care are în comun atât temele, cât şi formulările. Dar în acest text este vorba de cu totul altceva decât de o argumentație în favoarea căsătoriei şi

[1] Plutarh, *Dialogue sur l'Amour*, 754 d.

împotriva pederastiei. Se poate vedea aici începutul unei schimbări importante în Erotica veche. Ea poate fi rezumată astfel: chiar dacă nu se recunoştea existenţa discontinuităţii, a unei graniţe de netrecut sau a unei distanţări de valori importantă în practicarea plăcerilor, elaborarea Eroticii era în schimb net dualistă: un dualism dublu, de altfel, şi, prin el însuşi, destul de complex, deoarece, pe de o parte, aşeza faţă în faţă iubirea vulgară (în care întâietatea o au actele sexuale) şi iubirea nobilă, pură, elevată, celestă (în care prezenţa acestor acte este dacă nu anulată, cel puţin voalată); şi deoarece, pe de altă parte, se sublinia specificul iubirii pentru băieţi ale cărei aspiraţii, formă, scopuri şi urmări erau considerate, cel puţin în conformitate cu adevărata lor natură, foarte diferite de ce se putea afla în cealaltă formă de iubire, aceea pentru femei. Aceste două dualisme tindeau de altfel să se suprapună, deoarece se admitea că iubirea „adevărată" pentru băieţi nu putea fi decât pură şi detaşată de căutarea vulgară a *aphrodisiei* (cea care stimulează dorinţa pentru femei sau pofta desfrânată pentru băieţi). Un domeniu continuu al plăcerilor incluse în *aphrodisia* şi o Erotică având o structură binară: această configuraţie începe să se inverseze aici. *Dialogul* lui Plutarh atestă această tendinţă care nu se va încheia decât mult mai târziu, atunci când se va constitui o concepţie absolut unitară despre iubire, în timp ce practicarea plăcerilor va fi împărţită printr-o frontieră riguroasă: separă împreunările heterosexuale de raporturile cu indivizi de acelaşi sex. Un regim care încă există, în linii mari, şi în zilele noastre, consolidat de o concepţie unitară asupra sexualităţii care îngăduie marcarea strictă a dimorfismului relaţiilor şi structura diferenţială a dorinţelor.

În *Dialogul* lui Plutarh se constată efortul pentru a constitui o Erotică unitară, foarte clar organizată pe modelul relaţiei bărbat-femeie şi chiar soţ-soţie; în raport cu această iubire unică (este considerată a fi aceeaşi, indiferent dacă li se adresează femeilor sau băieţilor), legătura pederastă va fi de fapt depreciată, dar fără ca prin acest fapt să fie trasată o delimitare severă, cum se va face mai târziu, între actele „homosexuale" sau „heterosexuale". Întreaga miză a textului gravitează în jurul acestei unificări a Eroticii. Ea se ope-

rează printr-o dezbatere critică (cea a „dualismului“), prin elaborarea unei teorii unitare (cea a iubirii) şi prin introducerea unui concept fundamental (cel de *Charis*).

1. Expunerea şi critica „dualismului“ tradiţional pot fi rezumate. Dualismul este în mod evident apărat de partizanii iubirii băieţilor. Protogenos şi Pisias vor părăsi de altfel foarte repede scena – imediat cum află despre răpirea lui Bacchon: au fost acolo doar atâta timp cât erau necesari pentru a celebra pentru ultima oară Erotica diferenţială. Conform acesteia, iubirea pentru băieţi este în acelaşi timp diferită de înclinaţia faţă de femei şi superioară ei din două raţiuni: una privind poziţia lor respectivă prin raportare la natură, iar cealaltă privind rolul pe care-l joacă, la fiecare dintre cele două categorii, plăcerea.

Partizanii iubirii pentru băieţi fac o scurtă aluzie la argumentul frecvent care opune tot ceea ce este artificial la femei (podoabe şi parfumuri la unele, raderea părului de pe trup, licori ale iubirii şi farduri la cele mai neruşinate) înfăţişării naturale a adolescenţilor întâlniţi la palestră[1]. Dar esenţialul argumentaţiei lor împotriva iubirii pentru femei este că aceasta nu este nimic altceva decât o înclinaţie de la natură. Natura, spune Protogenos, a sădit în noi o poftă *(orexis)* care îndeamnă cele două sexe unul către altul: era necesar să procreăm, aşa cum este necesar să ne hrănim. Acelaşi tip de poftă îl aflăm, însă, la muşte pentru lapte şi la albine pentru miere; sau la bucătari pentru pui şi viţei. Tuturor acestor pofte, Protogenos nu le poate da numele de Iubire[2]. Firescul atracţiei pentru celălalt sex nu înseamnă, evident, condamnarea necesarei împreunări cu femeile, dar îi reduce valoarea la valoarea unor comportamente pe care le regăsim pretutindeni în lumea animală, şi care nu au ca raţiune de a fi decât o necesitate elementară. Caracterul natural al raporturilor cu femeile este invocat de Protogenos pentru a marca imperfecţiunea lor şi pentru a sublinia deosebirea faţă de iubirea

---

[1] Plutarh, *Dialogue sur l'Amour*, 751 a; 752 b.
[2] *Ibid.*, 750 c-d.

pentru băieți, care nu este dictată de asemenea necesități și prin urmare țintește mult mai sus. De fapt, nu spune ce înseamnă pentru el această Iubire dincolo de natură: Plutarh va fi cel care va relua temele platoniciene, dar pentru a le integra, opunându-se partizanilor iubirii pentru băieți, într-o concepție unitară a iubirii.

Cealaltă diferență este marcată de rolul plăcerii. Atracția față de femei nu poate fi separată de plăcere; iubirea pentru băieți, dimpotrivă, nu este cu adevărat conformă cu esența sa decât dacă se eliberează de plăcere. Pentru a susține această teză, argumentația utilizată de Protogenos și Pisias este mai degrabă de origine stoică. Ei recunosc că relația cu femeile a fost destinată de natură în scopul perpetuării speciei; dar lucrurile au fost aranjate în așa fel încât plăcerea să fie asociată acestui act. Din acest motiv, pofta, pulsiunea *(orexis, horme)* care ne îndeamnă la el sunt tot timpul gata să devină violente și nestăpânite: atunci se transformă în dorință *(epithumia)*. Astfel, suntem împinși în două moduri spre obiectul natural al plăcerii pe care-l întruchipează femeia: prin poftă, impuls al naturii având drept țel rațional asigurarea supraviețuirii speciei, care are drept mijloc de realizare plăcerea; și prin dorință, impuls violent și fără reguli interne, care-și propune „ca finalitate plăcerea și voluptatea“[1]. Este evident că nici una, nici cealaltă nu pot fi Iubirea adevărată: prima pentru că este naturală și comună tuturor animalelor; a doua pentru că depășește limitele raționale și înlănțuiește sufletul de voluptățile fizice.

Este bine, deci, ca din raportul bărbați-femei să se excludă chiar posibilitatea Eresului. „Nici o părticică din iubire nu poate intra în gineceu“[2], afirmă Protogenos într-o formulă căreia partizanii băieților îi conferă două semnificații: natura dorinței, care-i leagă pe bărbat și femeie „prin sex“, ca pe un câine de femela sa, aparține exclusiv iubirii; pe de altă parte, nu se cuvine ca o femeie înțeleaptă și castă să simtă „dragoste“ pentru soțul ei și să accepte „să fie iubită de el“ *(eran, erastai)*[3]. Așadar, nu există decât o singură iubire adevărată,

---

[1] *Ibid.*, 750 d-e.
[2] *Ibid.*, 750 c.
[3] *Ibid.*, 752 b-c.

cea pentru băieți: pentru că din ea lipsesc plăcerile nedemne şi pentru că implică în mod necesar o prietenie inseparabilă de virtute; dacă, de altfel, *erastul* constată că iubirea sa nu trezeşte în celălalt „prietenie şi virtute" renunță la grija ce i-o poartă şi la fidelitate[1].

La aceste argumente tradiționale, avem un răspuns predictibil. Daphne denunță ipocrizia pederastiei. Ca şi cum Ahile, în lacrimi, nu şi-ar fi amintit de coapsele lui Patrocle, ca şi cum Solon, referindu-se la adolescenții în toată frumusețea vârstei lor, n-ar fi cântat „dulceața coapselor şi a buzelor lor", amatorul de băieți preferă să-şi dea aere de filosof şi înțelept; dar fără îndoială că nu aşteaptă decât un prilej potrivit; iar noaptea, când toată lumea doarme, „dulce e culesul, în absența paznicului". Dilema este următoarea: fie *aphrodisia* sunt incompatibile cu prietenia şi iubirea şi în acest caz amatorii de băieți, care se bucură în taină de trupurile pe care le râvnesc, sunt decăzuți din demnitatea iubirii; fie se acceptă că voluptățile fizice îşi au locul în prietenie şi iubire, şi atunci nu mai există motive de a exclude de la acestea relația cu femeile. Daphne nu se opreşte aici; el reaminteşte şi cealaltă mare alternativă, contestată adesea când e vorba de comportamentul îndrăgostiților şi de plăcerea pe care aceştia încearcă s-o obțină: dacă *eromen*-ul este virtuos, plăcerea nu se poate obține decât prin violență, iar dacă el acceptă, trebuie admis faptul că avem de a face cu un efeminat[2]. Nu trebuie, aşadar, să fie căutată în înclinația pentru băieți modelul primar al iubirii; mai degrabă ar trebui considerat ca un „întârziat, născut din părinți prea bătrâni, un bastard, un copil al tenebrelor care încearcă să ia locul Iubirii legitime, sora sa mai mare"[3]; dacă nu cumva, aşa cum sugerează Daphne, înclinația pentru băieți şi cea pentru femei nu sunt, de fapt, unul şi acelaşi lucru[4].

Dar veritabila elaborare a teoriei generale despre iubire se face după plecarea primilor adversari, în lipsa lor, ca şi cum ar fi fost necesar ca, pentru atingerea obiectivului principal al dezbaterii, să

---

[1] *Ibid.*,750 e.
[2] *Ibid.*, 751 d-e.
[3] *Ibid.*, 751 f.
[4] *Ibid.*, 751 e.

fie îndepărtată această înfruntare comună. Până atunci, observă Pemptides, dezbaterea fusese orientată spre probleme personale, aşa că trebuiau luate în considerare teme generale.

2. Partea centrală a dialogului o formează un elogiu al Iubirii în forma tradițională a lăudării unui zeu: se stabileşte caracterul său cu adevărat divin (aici, Plutarh este împotriva tezei de inspirație epicuriană schițate de Pemptides, şi anume că zeii n-ar fi altceva decât pasiunile noastre; el demonstrează că Iubirea care pune stăpânire pe noi este efectul unei puteri în mod necesar divine); puterea sa este comparată cu cea a altor zei (pasaj important, căci arată că Eros e un complement necesar al Afroditei: fără el, lucrarea Afroditei n-ar fi decât plăcerea simțurilor, şi ar putea fi oricând cumpărată cu o drahmă; el este, contrar celor ce se spun, mai curajos şi mai puternic decât Ares: din iubire reciprocă, în război, îndrăgostiții se aruncă asupra duşmanului, se bat cu îndrăzneală şi mai bine mor decât să fugă acoperindu-se de ruşine); i se descrie acțiunea asupra sufletului pe care-l face „mărinimos, îndurător şi darnic, pătrunzându-l ca o posedare divină". Elogiul se încheie printr-o referire la miturile egiptene şi cu o expunere a teoriei platoniciene.

Este remarcabil în acest elogiu faptul că toate elementele sale țin de Erotica tradițională a pederastiei. Majoritatea exemplelor sunt împrumutate din iubirea pentru băieți sau din pilda lui Sapho (cuplul format din Alcesta şi Admetus constituie aproape singura excepție). Iar Eros apare, în elogiul care i se aduce, ca zeu al iubirii pentru băieți. Şi totuşi, acest elogiu este făcut de Plutarh, care se autointitulează totuşi „cântăreț al iubirii feminine"; el trebuia să ilustreze teza generală propusă de Daphne: „dacă nu luăm în considerare decât adevărul, constatăm că atât atracția față de băieți cât şi cea față de femei pornesc de la o singură şi aceeaşi Iubire"[1].

Se pare că aici se află miza esențială a dialogului. Scena răpirii „pederaste" a lui Bacchon de către Ismenodora serveşte numai drept cadru şi ilustrare imediată. Tot ce revendica Erotica adoles-

[1] *Ibid.*, 751 e-f.

cenților ca fiind propriu acestei forme de iubire (în opoziție cu iubirea neautentică pentru femei,) este utilizat din nou aici, fără să se excludă nimic, dimpotrivă, din marea tradiție pederastică. Dar de data aceasta este vorba de folosirea acesteia ca formă generală capabilă să-şi subordoneze ambele forme de iubire; şi, în special, este vorba de a fi aplicată nu numai la atracția față de femei, dar şi la legătura conjugală.

După o intervenție a lui Zeuxippe – pe care manuscrisele nu ne-au transmis-o, dar în care probabil era criticată dragostea conjugală, nu în numele pederastiei, ci în termeni epicurieni –, Plutarh ia din nou cuvântul pentru a stabili trei puncte esențiale. Mai întâi, subliniază că dacă Amorul e într-adevăr ceea ce s-a spus, îşi poate face simțită prezența, puterea şi efectele la fel de bine în relațiile dintre ambele sexe cât şi în cele cu băieții. Să admitem pentru moment teza epicuriană: imaginile trupului iubit sunt transportate până la privirea celui ce iubeşte, pătrund în corpul său, îl emoționează şi îl agită până la formarea spermei; nu există nici un motiv ca acest mecanism să fie declanşat doar de băieți şi nu şi de femei[1]. Să admitem în schimb şi teza platoniciană spre care înclină Plutarh: dacă „prin prospețimea şi grația unui corp" întrezărim frumusețea unui suflet, iar acesta, amintind de spectacolul din ceruri, ne înflăcărează sufletul, ce rost mai are diferența dintre sexe, din moment ce nu este vorba decât de „frumusețe" şi de „excelența aidoma naturii"?[2] Plutarh arată că elementul virtute – *aretē* – prin care se marca una dintre diferențele importante dintre Erotica tradițională a băieților şi înclinația pentru femei, nu este deloc relevant pentru a opera o diferență între cele două sexe: „S-a spus că frumusețea este floarea virtuții. Or, ar fi absurd să pretindem că femeile nu produc această floare şi nu manifestă tendințe spre virtute... Ambele sexe prezintă în comun aceleaşi caractere"[3].

Cât despre prietenie, pe care pederaştii vor s-o atribuie în mod exclusiv iubirior masculine, Plutarh arată că ea poate apărea la fel

---

[1] *Ibid.*, 766 e.
[2] *Ibid.*, 766e-767a.
[3] *Ibid.*, 767 b-c.

de bine şi în relaţia dintre un bărbat cu o femeie. Sau cel puţin (precizarea este, evident, de cea mai mare importanţă) în relaţia cu soţia sa. Doar legătura conjugală poate asigura forma de prietenie în legătura dintre sexe. Legătură evocată de Plutarh aici, pe scurt, în câteva trăsături ce amintesc *Preceptele conjugale*; ea implică împărtăşirea existenţei de-a lungul unei întregi vieţi comune (Plutarh face un joc de cuvinte, *stergein*, a iubi, şi *stegein*, a adăposti, a păstra la sine); ea face apel la bunăvoinţa reciprocă *(eunoia)*; ea presupune comunitatea perfectă şi unitatea sufletelor în două trupuri distincte, o unitate atât de puternică încât soţii „nu mai vor şi nu mai cred că sunt doi“[1]; în sfârşit, necesită cumpătare reciprocă, o *sophrosunē* care să-i determine să renunţe la orice altă legătură. Asupra acestui ultim punct devine foarte interesantă trecerea de la teoria Erosului la cea a practicării vieţii conjugale, căci ea sugerează, o idee cu totul diferită de cea a stoicilor despre înalta valoare a căsătoriei. Într-adevăr, Plutarh opune cumpătării venite „din afară“, care nu este decât respectarea legilor, şi care este dictată de ruşine şi teamă, cumpătarea care este un efect al Erosului: el le aprinde sufletele celor doi soţi, el aduce „stăpânirea de sine, reţinerea şi devotamentul“; el insinuează „pudoarea, liniştea şi pacea“ în sufletele îndrăgostite ale soţilor; el le conferă „o atitudine rezervată“. Sunt uşor de recunoscut aici trăsăturile Erosului pederastic, aducător de virtute şi măsură în sufletele iubiţilor, principiu, la cei mai desăvârşiţi, precum Socrate, al reţinerii care-i face să păstreze tăcerea şi să-şi stăpânească dorinţele în faţa celor iubiţi. Plutarh transferă către cuplul conjugal trăsăturile multă vreme rezervate doar pentru *philia* amanţilor de acelaşi sex.

Cu toate acestea, este evitată constituirea unei teorii generale a iubirii valabile atât pentru relaţia cu femeia, cât şi pentru aceea cu băieţii: Plutarh nu trece, aşa cum îi cerea Daphne şi cum pretindea chiar el că o face, de la o iubire specifică la una mai generală. El împrumută din erotica băieţilor trăsăturile ei fundamentale şi tradiţionale, şi aceasta pentru a demonstra nu că ele pot fi aplicate la toate formele de iubire, ci exclusiv legăturii conjugale.

---

[1] *Ibid.*, 767 d-e.

3. Acesta este, într-adevăr, obiectivul final al dialogului: acela de a demonstra că acest lanț unic al iubirii, ce-şi poate afla în căsătorie realizarea perfectă, nu şi-ar putea afla locul, cel puțin în forma sa completă, în raporturile cu băieții. Deşi aceste raporturi, cu valorile lor tradiționale, au putut sluji drept suport şi model concepției generale despre iubire în cele din urmă, a venit vremea ca acest fel de iubire să fie declarată incompletă şi decăzută din drepturile sale: este o iubire imperfectă dacă o comparăm cu cea dintre soți.

În ce rezidă, din punctul de vedere al lui Plutarh, această imperfecțiune? Câtă timp a existat o erotică dualistă în care se făcea deosebirea dintre iubirea adevărată – din rațiunea purității sale– şi iubirea falsă, înşelătoare – din rațiunea caracterului său fizic –, absența *aphrodisiei* nu era numai posibilă, ci chiar necesară pentru a transforma iubirea adevărată în iubirea prin excelență. Dar constituirea a unei erotici generale, care îl lega puternic pe Eros de Afrodita, schimbă datele problemei; eliminarea plăcerilor, încetând să mai fie o condiție, devine un obstacol. Plutarh o spune explicit: dacă Afrodita, în absența lui Eros, nu oferă decât o plăcere efemeră şi care poate fi cumpărată cu câteva drahme, Eros lipsit de Afrodita nu este mai puțin imperfect, pentru că este lipsit de plăcerea fizică; o iubire fără Afrodita este „ca o beție fără vin, provocată de o băutură făcută din smochine şi orz; nu-i decât o tulburare fără rod *(akarpon)* şi fără împlinire *(ateles)*, care se va preschimba curând în dezgust şi aversiune“[1].

Or, poate exista *aphrodisia* în iubirea unui băiat? Argumentul este cunoscut[2]: fie relațiile sexuale îi sunt impuse prin violență şi atunci cel care îndură actul nu resimte decât furie, ură şi dorință de răzbunare; fie îşi dă acordul, dar aceasta se întâmplă din pricina „moliciunii“ şi a „feminității“ sale, „a plăcerii de a fi pasiv“ *(hēdomenos tōi paschein)*, un lucru „ruşinos“, „împotriva naturii“, care-l înjoseşte în cel mai înalt grad[3]. Plutarh repetă aici „dilema eromenului“: supus prin violență, simte ură față de partener, iar

---

[1] *Ibid.*, 752 b.

[2] Plutarh reia argumentul dezvoltat de Daphne, 751 d-e.

[3] *Ibid.*, 768 d.

atunci când se supune de bunăvoie, trezeşte dispreţul. Adversarii tradiţionali ai pederastiei se opresc aici. Dar analiza lui Plutarh merge mai în profunzime, încercând să exprime ce-i lipseşte iubirii pentru băieţi şi o împiedică să fie, precum amorul conjugal, o îmbinare armonioasă între Eros şi Afrodita, în care legătura sufletească este asociată cu plăcerea fizică. Plutarh exprimă această lipsă cu un cuvânt: iubirea pentru băieţi este *acharistos*.

Termenul *charis*, care apare de mai multe ori în cursul dialogului, pare a fi unul dintre elementele cheie ale gândirii lui Plutarh. Este introdus, în orice caz, cu multă solemnitate la începutul textului, înainte de a elabora marea teorie a Iubirii unice. Daphne îl foloseşte primul, ca argument „atotputernic", în favoarea tezei sale[1]: iubirea pentru femei, prin practicarea raporturilor sexuale aşa cum le-a lăsat natura, poate da naştere prieteniei *(eis philian)*, trecând prin *charis*. Daphne acordă o asemenea importanţă termenului încât încearcă imediat să-i dea o definiţie şi câteva mari garanţii poetice; *charis* înseamnă consimţământul acordat de femeie de bunăvoie bărbatului, consimţământ care nu poate apărea decât o dată cu pubertatea, după părerea lui Sapho, şi a cărui absenţă din raportul sexual, spune Pindar, poate duce la naşterea unor copii cu malformaţii: astfel, Hefaistos fusese conceput de Hera *„aneu chariston"*[2]. Se vede clar rolul atribuit acestui consimţământ: pe de o parte integrarea relaţiei sexuale, cu cei doi poli ai săi, de activitate şi de pasivitate, fixaţi de natură în relaţiile reciproce de bunăvoinţă, şi pe de altă parte includerea plăcerii fizice în prietenie.

După această prezentare preliminară şi după ce a fost definită doctrina unitară a iubirii, problema *charis*-ului devine preponderentă la sfârşitul dialogului; ea va sluji drept factor de diferenţiere între iubirea femeilor şi cea a băieţilor, doar prima fiind capabilă să facă loc acestei forme complete în care se îmbină datorită tandreţei consimţământului, plăcerea Afroditei cu virtutea prieteniei. Plutarh nu concepe această îmbinare doar ca pe o toleranţă care ar ceda, în legătura conjugală, un loc mai mult sau mai puţin utilitar

---

[1] *Ibid.*, 751 c.
[2] *Ibid.*, 751 d.

(pentru procreație, de pildă) actelor sexuale. El face din acestea, dimpotrivă, punctul de plecare al oricărei relații de afecțiune care trebuie să însuflețească legătura conjugală. În măsura în care tandrețea consimțământului exclude orice violență, înşelăciune sau complezență josnică, plăcerea fizică poate fi chiar la originea afecțiunii reciproce de care viața conjugală are atâta nevoie: „Unirea fizică cu soția este izvorul prieteniei, ca o participare în comun la marile mistere". Voluptatea nu reprezintă mare lucru (regăsim aici o expresie tradițională a adversarilor plăcerii fizice), dar, adaugă imediat Plutarh, „este precum sămânța din care creşte zi de zi între soți respectul reciproc *(timē)*, tandrețea *(charis)*, afecțiunea *(agapēsis)* şi încrederea *(pistis)*"[1].

Acestui rol fundamental şi funcției germinative a plăcerii fizice, Plutarh le dă o garanție istorică solemnă; o găseşte în legislația lui Solon care le recomanda soților să aibă relații cu soțiile lor „măcar de trei ori pe lună". Şi în *Viața lui Solon* aminteşte această lege arătând că nu era valabilă decât pentru femeile provenind dintr-o familie de vază: motivul era necesitatea urmaşilor care să le moştenească patrimoniul; dar, spune Plutarh, mai era ceva: căci, în aceste apropieri regulate, chiar dacă „nu se nasc din ele copii", este vorba „de un omagiu adus unei femei cinstite", „un semn de afecțiune ce risipeşte de fiecare dată neînțelegerile adunate şi împiedică naşterea unei aversiuni totale între soți"[2]. Această funcție a raportului sexual ca principiu de apropiere regulată şi garanție a bunei înțelegeri este şi mai solemn formulată în *Dialog despre iubire*. Plutarh face din ea un mod de a consolida mereu şi mereu legătura conjugală, cam în felul în care periodic se reînnoieşte o convenție: „Aşa cum statele îşi reînnoiesc din timp în timp tratatele ce le leagă, Solon dorea ca şi mariajul să fie într-un fel reînnoit, consolidat de acest semn de tandrețe, în ciuda tuturor reproşurilor reciproce acumulate în viața de zi cu zi"[3]. Plăcerea sexuală se afla deci în inima relației matrimoniale ca principiu şi ca garanție a relației de iubire

[1] *Ibid.*, 769 a.
[2] *Vie de Solon*, 20.
[3] *Dialogue sur l'Amour*, 769 a-b.

şi de prietenie. Ea îi dă vigoare ca unui pact de existenţă. Plutarh aminteşte ce poate fi „jignitor" pentru femeie în raporturile sexuale de la începutul căsniciei şi arată ce este necesar în chiar această jignire, pentru constituirea unei unităţi conjugale solide şi durabile. Pentru aceasta recurge la trei metafore: cel al copacului bine altoit care trebuie adânc incizat pentru ca altoiul să se prindă, iar copacul să dea roadele dorite; cel al copilului sau al tânărului căruia trebuie să i se sădească în minte, cu destulă trudă din partea lui, cunoştinţele elementare ale unei învăţături din care va avea avantaje şi profit mai târziu; şi în sfârşit, cel al lichidului vărsat în altul: după un oarecare timp de tulburare şi de efervescenţă, are loc amestecul, şi astfel se realizează acea *di'holon krasis*, amintită şi ca în *Precepte conjugale*[1]; împreună formează un nou lichid ale cărui componente nu mai pot fi separate. O anumită suferinţă, nelinişte şi agitaţie sunt inevitabile la începutul relaţiilor conjugale; dar aceasta este chiar condiţia formării unei unităţi noi şi stabile.

Şi Plutarh ajunge la formularea esenţială: „În căsătorie, a iubi e mai bine decât a fi iubit"[2]. Formula este importantă în măsura în care în orice relaţie de iubire, erotica tradiţională marca puternic polaritatea îndrăgostitului şi a iubitului şi necesara asimetrie dintre unul şi altul. Aici, elementul esenţial este dubla activitate de a iubi la ambii soţi. Şi aceasta din motive uşor de arătat. Dubla activitate de a iubi este un principiu de reciprocitate: pentru că fiecare îl iubeşte pe celălalt, îi acceptă dragostea, doreşte să-i primească semnele pasiunii şi îi place să fie iubit. Este şi un principiu de fidelitate, pentru că fiecare poate să-şi ia drept regulă de conduită şi limitare a dorinţelor sale iubirea pentru celălalt. „Când iubeşti, te lipseşti de tot ce strică şi alterează uniunea conjugală"[3]. Această uniune îşi datorează valoarea şi stabilitatea schemei dublei iubiri, în care fiecare dintre cei doi este, din punctul de vedere al Eros-ului şi în permanenţă, subiect activ; datorită acestei reciprocităţi în actul de a iubi, raporturile sexuale îşi află locul în forma

[1] *Ibid.*, 769 e-f; cf. *Préceptes conjugaux*, 142 e-143 c.
[2] *Dialogue sur l'Amour*, 769 d.
[3] *Ibid.*, 769 d-e.

afecțiunii şi a consimțământului reciproc. În raport cu acest model relațional, relația cu băicții, cu diferența puternic marcată dintre *erast* şi *eromen*, cu dilema pasivității, cu inevitabila fragilitate a vârstei, nu poate fi decât inadecvată. Îi lipseşte acea dublă şi simetrică activitate de a iubi; îi lipseşte, în consecință, reglementarea interioară şi statornicia cuplului. Este privat de „grația“ care le îngăduie plăcerilor cuprinse în *aphrodisia* să se integreze în prietenie pentru a constitui forma completă şi deplină a Ereosului. Pederastia, ar putea spune Plutarh, e o iubire lipsită de „grație“.

Pe scurt, textul lui Plutarh este dovada constituirii unei erotici care, în unele puncte esențiale, este diferită de cea cunoscută şi dezvoltată de civilizația greacă. Nu pe de-a-ntregul diferită, deoarece, aşa cum o arată marele pasaj central consacrat elogiului lui Eros, noțiunile tradiționale mai joacă un rol important. Această erotică platonizantă este folosită de Plutarh pentru a produce alte efecte decât cele cu care era în mod obişnuit asociată. Multă vreme ca servise pentru a marca existența celor două iubiri distincte şi opuse (una terestră, vulgară, îndreptată spre *aphrodisia*, alta elevată, spirituală, orientată spre preocupări sufleteşti), dar şi la restabilirea între ele a unui soi de unitate, fiindcă doar a doua era considerată ca adevărată, prima nefiindu-i decât umbra pământeană şi simulacrul. Plutarh pune în acțiune noțiunile platoniciene într-o erotică vizând constituirea unui Eros capabil să dea seamă despre iubirile pentru femei şi cele pentru băieți şi să integreze în ele *aphrodisia*; însă, în numele unei asemenea unități, erotica aceasta exclude, până la urmă, iubirea adolescenților, din rațiunea absenței *charis*-ului din ea. Plecând de la erotica dualistă traversată de problema adevărului şi a simulacrului şi destinată să întemeieze esențialmente iubirea pentru băieți, chiar cu prețul eliminării plăcerilor, vedem constituindu-se la Plutarh o nouă stilistică a iubirii: este monistă prin faptul că include *aphrodisia*, dar face din această incluziune un criteriu care-i îngăduie să nu rețină decât amorul conjugal şi să excludă raporturile cu băieții din cauza absenței care le marchează: ele nu-şi mai găsesc locul în marea înlănțuire unică şi integratoare în care iubirea se consolidează prin plăcerea reciprocă.

2
Pseudo-Lucian

Textul *Iubirile*, atribuit lui Lucian, este un text dintr-o perioadă mult mai târzie[1]. Se înfăţişează sub forma, foarte obişnuită, a unor dialoguri înlănţuite între ele. Theomnest, ale cărui iubiri feminine sau masculine, abia dispărute, renasc mai numeroase decât capetele Hydrei, se plânge de Afrodita: de la vârsta la care devenise efeb, era urmărit de mânia zeiţei: dar el nu descinde din Soare şi nu are grosolănia sălbatică a lui Hippolyt. Se simte înclinat spre ambele iubiri, fără a şti spre care este mai bine să se îndrepte. Îi cere lui Lycinos – care nu-i îndemnat spre nici una din cele două pasiuni – să-i fie arbitru imparţial şi să-i spună care e cea mai bună alegere. Din fericire, Lycinos păstrase întipărit în memoria sa dialogul pe care îl auzise o dată între doi bărbaţi asupra acestui subiect; unuia îi plăceau exclusiv băieţii, considerând că Afrodita feminină nu era decât „o prăpastie"; celălalt era predispus într-un mod nebunesc la iubirea femeilor. Va relata, deci, discuţia lor; dar trebuie ca Theomnest să nu-şi facă iluzii: chiar dacă el ridicase această problemă în glumă, Chaicles şi Callicratidas, ale căror argumente urmau să fie relatate, avuseseră un schimb de cuvinte foarte serios.

Este inutil să spunem că această ultimă indicaţie trebuie să fie înţeleasă în plan secundar. Cei doi adversari erau, într-adevăr, seri-

[1] Despre acest text, cf. R. Bloch, *De Pseudo-Luciani Amoribus*, 1907; MacLeod, în *Introducerea* la ediţia Loeb, îl situează la începutul secolului al IV-lea; F. Bufffière (*Eros adolescent*, p. 481) crede că datează din secolul II.

oşi, dar Pseudo-Lucian este ironic atunci când le înfăţişează demonstraţiile pline de emfază. Există multă pastişă în aceste fragmente de bravură; fiecare constituie un discurs tipic pentru Partizanul femeilor şi pentru Amatorul de băieţi. Argumente tradiţionale, citate inevitabile, referiri la marile idei filosofice, autorul le relatează zâmbind pledoariile. Din acest punct de vedere este de remarcat că discursul pederastic este cu mult mai încărcat, mai pretenţios şi mai „baroc“, decât cel stoicizant, mai sobru, ţinut în favoarea femeilor. Ironia finală – Theomnest va aminti că, la urma urmei, este vorba doar de săruturi, de mângâieri sau de mâini rătăcind pe sub tunici – va fi o ofensă radicală a elogierii iubirii băieţilor. Chiar această ironie arată cât de serioasă este problema pusă. Oricât l-ar amuza pe Pseudo-Lucian să facă portretul „teoretico-discursiv“ al acestor doi Amatori – profilul lor retoric –, regăsim aici ceea ce a fost, în epocă şi sub trăsăturile sale cele mai importante, „argumentariul crotic“ care a cunoscut o atât de lungă carieră în cultura elenistică.

Un lucru este surprinzător la începutul dialogului susţinut de Lycinos pentru a-şi ajuta prietenul indecis între cele două forme de iubire: acest dialog, care se va încheia (nu fără oarecare ambiguitate) în favoarea iubirii băieţilor, nu este situat sub semnul lui Eros, considerat ca forţa tutelară a acestei forme de ataşament, ci sub cel al Afroditei: scena, pc carc se presupune că Lycinos şi-o aminteşte în cele mai mici detalii, este situată la Cnidos, aproape de templul zeiţei unde se găseşte celebra statuie sculptată de Praxiteles. Ceea ce nu-l împiedică pe avocatul băieţilor şi al iubiţilor lor ca în timpul dialogului să-l invoce pe Eros, „geniul celest“, „hierofantul misterelor Iubirii“; conform tradiţiei; cât despre partizanul iubirii feminine, fireşte că-i va cere sprijinul Afroditei. Este uşor de explicat faptul că zeiţa din Cnidos prezidează o dezbatere în carc este pusă în opoziţie cu Eros, partenerul şi adversarul său tradiţional. Motivul e că plăcerea fizică este firul conducător carc străbate întreg dialogul. Despre aceasta, despre *Aphrodisia* cste preocupat Theomnest, atras în egală măsură de farmecul fetelor şi de frumuseţea băicţilor. Plăcerea fizică va avea ultimul cu-

vânt şi va alunga, într-un hohot de râs, discursurile pudibonde. Tot ea serveşte drept pretext pentru discuția dintre Charicles şi Callicratidas, sub forma unei anecdote semnificative: un tânăr, îndrăgostit de statuia lui Praxiteles, se lăsase închis peste noapte în templu şi o profanase, dar aşa cum ar fi făcut-o cu un băiat[1]. Această istorisire, puternic tradițională, trezeşte dezbaterea: sacrilegiul este, din moment ce i se adresase Afroditei, un omagiu adus zeiței plăcerilor feminine? Sau săvârşirea lui într-o asemenea formă este o dovadă de ultragiere a aceleiaşi zeițe? Act ambiguu. În ce categorie intră această insultă-omagiu, acest respect profanatoriu: a iubirii pentru femei sau pentru băieți?

Întrebarea care traversează întregul dialog, deşi pare uitată, ocultată de afirmații mai elevate, va fi următoarea: ce loc şi ce formă trebuie să i se acorde plăcerii sexuale în ambele forme de iubire? Răspunsul la această întrebare va servi drept element discriminator, oferind pentru un moment iubirii pentru băieți, de la nivelul înalt al filosofiei, o victorie pe care ironia realității o va compromite însă destul de rapid.

Dezbaterea are o compoziție rigidă. Fiecare dintre cei doi oratori ia, pe rând, cuvântul şi susține într-un discurs continuu cauza iubirii preferate: un martor tăcut (Lycinos) va arbitra acest concurs şi va proclama învingătorul. Deşi discursul în favoarea iubirii pentru băieți al lui Callicratidas este mai bine împodobit şi mai lung decât cel al lui Charicles, ambele pledoarii au aceeaşi structură; argumentele sunt dispuse în aceeaşi ordine şi în aşa fel încât ultimele să răspundă la primele. Fiecare are două părți; prima răspunde la întrebarea: care este natura, originea şi întemeierea în ordinea lumii a iubirii respective? A doua răspunde la întrebarea: ce fel de plăcere este căpătată în fiecare dintre cele două forme de iubire? Ce formă şi ce valoare trebuie să aibă? Mai degrabă decât să urmărim în continuitatea lor, fiecare dintre cele două pledoarii, vom examina, rând pe rând, cele două întrebări pentru a vedea cum răspund la ele, fiecare în felul său, partizanul iubirii femeilor şi adeptul unirii pentru băieți.

---

[1] Pseudo-Lucian, les *Amours*, 16.

1. Discursul „pentru femei“ al lui Charicles se sprijină pe o concepție despre lume, a cărei tonalitate este, în general, stoică[1]: natura este aici definită ca fiind forța care, prin amestecul elementelor, a dat viață întregului, dăruindu-i un suflet. Tot ea, urmează Charicles, repetând o lecție familiară și în cuvinte foarte bine cunoscute, a menit succesiunea generațiilor[2]. Știind că ființele vii erau făcute dintr-o „materie pieritoare“, și că timpul sortit fiecăreia era scurt, ea a aranjat *(emēchanesato)* în așa fel lucrurile încât moartea unei ființe să însemne nașterea alteia: astfel, prin succesiunea generațiilor putem trăim în eternitate. În vederea acestui scop, ea a mai aranjat și împărțirea în sexe, unul fiind destinat să răspândească sământa, iar celălalt să o primească; și a revărsat în fiecare pofta *(pothos)* pentru celălalt. Din relația între două sexe diferite – și niciodată din cea dintre indivizi de același sex – se nasc următoarele generații. Astfel, Charicles înrădăcinează solid în ordinea generală a lumii, în care sunt legate una de alta moartea, înmulțirea și veșnicia, natura proprie fiecărui sex și plăcerea care i se potrivește. Nu trebuie ca „femininul“ s-o facă, împotriva naturii, pe masculul, dar nici ca „masculinul să se moleșească în mod indecent“. A voi să nesocotești acest determinism n-ar însemna numai nesocotirea caracterelor specifice ale individului, ci și un prejudiciu adus înlănțuirii necesității universale.

Al doilea criteriu de naturalitate folosit în discursul lui Charicles este starea omenirii la originile sale[3]. Apropierea de zei datorită virtuții, preocuparea pentru a se comporta ca niște eroi, preocuparea pentru căsătorii potrivite și urmași aleși: erau patru trăsături care marcau această existență nobilă și-i asigurau conformitatea cu natura. A urmat o decădere progresivă. Se pare că oratorul distinge, ca etape ale acestei decăderi, momentul în care oamenii, fiind târâți în prăpastie de plăceri, au căutat pentru procurarea

[1] Discursul se află cuprins în paragrafele 19-28. În studiul său despre Hierocles (p. 148), Praechter insistă asupra caracterului stoic al pasajului. R. Bloch constată aici prezența unor teme neopitagoriciene.

[2] Pseudo-Lucian, les *Amours*, 19.

[3] *Ibid.*, 20-21.

voluptăților „căi noi şi deviante“ (trebuie oare să se înțeleagă prin această expresie nişte forme de raporturi sexuale non-procreatoare sau plăcerile străine căsătoriei?), apoi momentul când au ajuns „a încălca însăşi legile naturii“: transgresiune a cărei formă esențială – oricum, singura amintită în acest text – consta în a iubi un bărbat ca pe o femeie. Or, pentru ca a deveni posibil un asemenea act, atât de străin naturii, a trebuit să fie introduse în raporturile dintre bărbați ceea ce permite violența şi înşelăciunea: puterea tiranică şi arta convingerii.

Al treilea criteriu al stării naturale este împrumutat de Charicles din lumea animală[1]: „legislația naturii“ domneşte asupra lor fără restricție sau deosebire: nici leii, nici taurii, nici berbecii, nici mistreții, nici lupii, nici păsările şi nici peştii nu caută apropierea de indivizi aparținând aceluiaşi sex; pentru ei, „poruncile Providenței sunt sfinte“. Oratorul lui Pseudo-Lucian opune înțelepciunii animale „bestialitatea perversă“ a oamenilor, care îi situează sub nivelul celorlalte viețuitoare, când de fapt, ei fuseseră sortiți să fie mai presus de toate speciile. Mai mulți termeni din discursul lui Charicles subliniază „bestialitatea“ omului: elan amoros, dar şi „maladia ciudată“, „insensibilitatea oarbă“ (anaisthesia), imposibilitatea de a-şi atinge scopul, într-atât încât scapă din vedere ce-ar trebui să urmărească şi caută ceea ce nu-i trebuie. În opoziție cu comportamentul animalelor, ce respectă legea şi urmăresc scopul ce le-a fost fixat, bărbații care au relații cu bărbați prezintă toate simptomele atribuite de obicei stării de patimă dezlănțuită: violență necontrolată, stare maladivă, orbire față de realitatea lucrurilor, incapacitate de a atinge obiectivele fixate naturii umane.

De fapt, iubirea băieților este situată rând pe rând pe trei axe ale naturii, ca stare primitivă a umanității şi conduită rațional adecvată scopurilor sale; ea tulbura întocmirea lumii, prilejuind comportări violente şi înşelăciune; în fine, este nefastă pentru obiectivele ființei umane. Din punct de vedere cosmologic, „politic“ şi moral, acest tip de relație trece dincolo de natură.

---

[1] *Ibid.*, 22.

În partea sa de discurs în care trebuie să dea replica la teoria de mai sus, Callicratidas aduce nu atât argumente cu care să-şi combată adversarul, cât o cu totul altă concepție despre lume, despre specia umană, despre istoria sa şi legăturile cele mai elevate ce-i unesc pe oameni între ei. Ideii despre o natură prevăzătoare şi „mecanică“ care ar fi predestinat specia umană, cu ajutorul sexului, pentru procreație şi succesiunea generațiilor, astfel încât să-i ofere o veşnicie de care indivizii sunt lipsiți, el îi opune viziunea unei lumi zămislite din haos. Eros a învins dezordinea primordială, creând precum un demiurg tot ceea ce are un suflet şi ceea ce îi lipseşte, sădind în oameni principiul bunei înțelegeri şi legându-i unii de alții prin „afecțiunea sacră a prieteniei“. În raporturile dintre bărbat şi femeie, Charicles vedea o natură ingenioasă care face să se succede şiruri de generații în timp pentru a ocoli moartea. În iubirea pentru băieți, Callicratidas recunoaşte forța legăturii care, ataşând şi combinând, triumfa asupra haosului[1].

Din această perspectivă, istoria lumii nu ar putea fi citită ca o uitare precipitată a legilor naturii şi o plonjare în „abisurile plăcerii“, ci mai curând ca o relaxare progresivă a necesităților imediate[2]; la început, asupra omului exista presiunea necesității; tehnica şi cunoaşterea *(technai* şi *epistēmai)* i-au oferit posibilitatea să facă față acestor urgențe şi să răspundă mai bine: a învățat să țeasă veşminte, a ridicat locuințe. Or, ceea ce înseamnă munca țesătorului în raport cu blana animalelor, sau arta arhitectului față de caverne, este iubirea pentru băieți în comparație cu iubirea față de femei. Acestea, la început, erau indispensabile pentru ca specia să nu dispară. Iubirea pentru băieți, în schimb, a apărut mai târziu; nu, aşa cum pretindea Charicles, printr-o decădere, ci printr-o ridicare a ființei umane spre curiozitate şi cunoaştere. Când oamenii, după ce au învățat atâtea lucruri folositoare, au început să nu mai neglijeze „nimic“ în căutările lor, s-a născut filosofia şi, o dată cu ea, pederastia. Oratorul din Pseudo-Lucian nu explică deloc această naştere

[1] *Ibid.*, 32.
[2] *Ibid.*, 33-35.

gemelară, dar discursul său este îndeajuns de înțesat de referiri familiare pentru a fi înțeles cu uşurință de oricine. El se întemeiază implicit pe opoziția dintre transmiterea vieții prin intermediul relației cu celălalt sex şi transmiterea „tehnicilor" şi a „cunoaşterii" prin învățare, ucenicie şi relația de la discipol la maestru. Atunci când, detaşându-se de îndeletnicirile specifice, filosofia a început să se interogheze asupra tuturor lucrurilor, ea a găsit, pentru a-şi transmite înțelepciunea, iubirea pentru băieți – care înseamnă iubirea sufletelor frumoase, capabile de virtute. Este de înțeles că în aceste condiții, Callicratidas poate respinge cu un hohot de râs lecția despre starea animală, prezentată de adversarul său[1]: ce dovadă avem că leii nu iubesc masculii din specia lor şi că urşii nu sunt îndrăgostiți de urşi? Nu este adevărat că oamenii au corupt o natură care la animale a rămas intactă; dar animalele nu ştiu ce înseamnă „a filosofa" şi nici câtă frumusețe poate produce prietenia.

Argumentele lui Callicratidas nu sunt, în mod evident, mai originale decât cele aduse de Charicles. Pe de o parte, locuri comune ale unui stoicism banalizat, iar pe de alta, un amestec de elemente platoniciene sau epicuriene?[2] Fără îndoială. Nu se poate să nu recunoaştem, în această comparație dintre cele două iubiri, pretextul unor variații oratorice pe rețeaua de argumente tradiționale. Banalitatea (de altfel, pentru moment, frumos împodobită) explicațiilor lui Charicles şi Callicrates indică destul de clar că ele trebuie să funcționeze oarecum ca nişte blazoane filosofice: amatorul de băieți, mai degrabă platonician, sub culorile lui Eros; adeptul iubirii femeilor, stoic, sub semnul exigent al naturii. Aceasta nu înseamnă, în mod evident, că stoicii ar fi blamat pederastia căreia platonismul îi găsea justificări prin respingerea căsătoriei. Se ştie că, din punctul de vedere al doctrinelor, nu era aşa – sau, în orice

[1] *Ibid.*, 36.

[2] Praechter, *op. cit.*, se opreşte asupra aspectelor epicuriene ale intervenției lui Callicratidas. R. Bloch, însă, evidențiază că acea cosmogonie cu care începe discursul nu e specific epicuriană. Pe de altă parte, referirile la Platon sunt uneori clare. Ca în paragraful 49, de pildă.

caz, lucrurile erau departe de a fi atât de simple. Dar, studiind documentele de care dispunem, suntem obligați să constatăm ceea ce-am putea numi „o asociere privilegiată". Aşa cum am văzut în capitolul precedent: arta vieții conjugale s-a constituit în mare măsură printr-un mod stoic de meditație şi cu referire la o anumită concepție despre natură, despre necesitățile sale fundamentale, despre locul şi funcția prevăzute de ea pentru toate ființele, despre un plan general al procreațiilor succesive şi despre o stare de perfecțiune primitivă, de care omenirea va fi lipsită printr-o decadență perfidă; de altfel, dintr-o concepție similară va împrumuta foarte mult creştinismul când va voi să elaboreze o etică a raportului matrimonial. În acelaşi fel, iubirea băieților, practicată ca mod de viață, a consolidat şi a reprodus timp de secole întregi un peisaj teoretic destul de diferit: forța cosmică şi individuală a iubirii, mişcare ascendentă ce-i permite omului să se elibereze de necesitățile imediate, acumulare şi transmitere a unei cunoaşteri cu ajutorul formelor intense şi a legăturilor secrete ale prieteniei. Înfruntarea între iubirea pentru femei şi cea pentru băieți este mai mult decât o întrecere literară; nu este numai un conflict între două forme de dorință sexuală care luptă pentru supremație sau pentru dreptul de manifestare; este înfruntarea între două forme de viață, între două moduri de stilizare a plăcerii şi între discursurile filosofice ce însoțesc aceste alegeri.

2. Fiecare discurs – cel al lui Charicles şi cel al lui Callicratidas – dezvoltă, după tema „naturii", chestiunea plăcerii. Chestiune care, aşa cum am văzut, constituie totdeauna un punct dificil pentru o practică pederastică care este reflectată în forma prieteniei, a afecțiunii şi a acțiunii benefice a unui suflet asupra altuia. Să-i vorbeşti despre „plăcere" amatorului de băieți înseamnă deja să-i aduci obiecțiuni. Charicles ştie foarte bine acest lucru. Deschide discuția pe această temă printr-o denunțare, de altfel bine cunoscută, a ipocriziei pederastice: vă declarați discipoli ai lui Socrate, care nu sunt îndrăgostiți de trupuri, ci de suflete. Atunci cum se face că nu căutați compania unor bătrâni plini de înțelepciune, ci a copiilor

încă fără de minte? Dacă e vorba de virtute, de ce Platon l-a iubit pe un Phaidros, trădătorul lui Lysias, sau Socrate pe un Alcibiade, necredincios, duşman al patriei, dornic să devină tiran? În ciuda pretenţiilor despre iubirea sufletească, e nevoie „să coborâm", ca şi Charicles, la problema plăcerii şi să comparăm „iubirea băieţilor" cu „iubirea femeilor".

Printre argumentele pe care le aduce în scenă Charicles pentru a distinge între cele două „practici" şi pentru a decide locul pe care îl ocupă plăcerea în fiecare dintre ele, cel dintâi este argumentul vârstei şi caracterul efemer al frumuseţtii[1]. O femeie îşi păstrează farmecul până în pragul bătrâneţii, chiar dacă îl susţine cu ajutorul experienţei. Dar frumuseţea băiatului nu ţine decât un foarte scurt răstimp. Iar Charicles compară femeia care, cu părul său buclat, pielea netedă şi „fără păr", rămâne un obiect de plăcere, pe când trupul băiatului devine foarte repede păros şi musculos. Din această diferenţiere, Charicles nu trage concluzia că un băiat nu poate fi iubit decât scurt timp şi că îndrăgostitul îl va abandona repede, uitând promisiunile pe care i le-a făcut: dimpotrivă, el aminteşte pe cel ce continuă legătura cu un tânăr care trece de douăzeci de ani; în această situaţie el este în căutarea unei „Afrodite ambigue", în care are de jucat un rol pasiv. Transformarea fizică a băieţilor este invocată aici ca un principiu de inversiune a rolurilor sexuale.

Al doilea argument în favoarea „iubirii femeilor": reciprocitatea[2]. Este, fără îndoială, partea cea mai interesantă a discursului lui Charicles. Mai întâi, aminteşte principiul că omul, fiinţă raţională, nu este făcut să trăiască singur. Totuşi, nu deduce de aici necesitatea de a avea o familie sau de a aparţine unei cetăţi, ci faptul că nu-şi poate „petrece timpul" singur şi simte dorinţa de a trăi într-o „comunitate de afecţiune" *(philetairos koinonia)* ceea ce face mai plăcute lucrurile bune, iar pe neajunsurile mai uşor de suportat. Ideea că viaţa în comun are această menire o regăsim în toate tratatele stoice despre căsătorie. Aici ea este aplicată la

[1] Pseudo-Lucian, les *Amours*, 25-26.
[2] *Ibid.*, 27.

domeniul special al plăcerilor fizice. Se evocă, în primul rând, mesele şi banchetele luate în comun pe motiv că plăcerile împărtăşite devin mai intense. Evocă apoi plăcerile sexuale. Conform afirmaţiei tradiţionale, băiatul pasiv, deci mai mult sau mai puţin constrâns să aibă raporturi sexuale *(hubrismenos)*, nu poate simţi plăcere; nimeni „n-ar putea fi atât de nebun“ încât să declare contrariul; în momentul în care nu se mai plânge şi nu mai suferă, celălalt devine inoportun. Îndrăgostitul de un băiat culege plăcerea şi pleacă; nu o dăruieşte. Cu femeile este cu totul altceva. Charicles expune succesiv faptul şi regula. În relaţia sexuală cu o femeie, spune el, există „un schimb egal de plăceri“; cei doi parteneri se despart după ce şi-au dat unul altuia aceeaşi cantitate de plăcere. Acestui fapt firesc îi corespunde un principiu de comportament: este bine să nu cauţi o delectare egoistă *(philautōs apolausai)*, să urmăreşti să păstrezi pentru tine toată plăcerea, ci s-o împarţi, oferindu-i şi celuilalt tot atâta plăcere cât simţi tu. Desigur că reciprocitatea plăcerii este o temă deja foarte bine cunoscută, pe care a exploatat-o deseori literatura sentimentală sau erotică. Este însă interesant să o vezi apărând aici pentru a caracteriza „în mod natural“ raportul cu femeile, pentru a defini o regulă de comportament în *aphrodisia* şi pentru a arăta ce este non-natural, aşadar nedrept şi necuvenit în relaţia dintre un bărbat şi un băiat. Reciprocitatea plăcerii, realizată într-un schimb în care fiecare este atent la plăcerea celuilalt, şi urmărind o egalitate cât mai mare posibilă între parteneri, înscrie în practica sexuală o etică ce o prelungeşte pe cea a vieţii în comun.

Acestui raţionament foarte serios, Charicles îi adaugă alte două argumente care sunt mai puţin serioase, dar se raportează, amândouă, la schimbul de plăceri. Unul trimite la o temă curentă în literatura erotică[1]: dacă ştii să te porţi cu femeile, acestea sunt capabile să ofere toate plăcerile dăruite de băieţi, dar ei nu pot să le ofere pe cele specifice sexului feminin. Deci, femeile sunt în stare să ofere toate formele de voluptate, chiar şi pe cele care plac mai

[1] *Ibid.*, 27.

mult îndrăgostiților de băieți. Conform celuilalt argument[1], dacă se acceptă dragostea între bărbați, ar trebui acceptată şi cea între femei. Simetria, invocată polemic între raporturile masculine şi cele feminine, este interesantă: mai întâi, deoarece neagă, ca, de altfel şi a doua parte a discursului lui Charicles, specificul cultural, moral, afectiv şi sexual al iubirii față de băieți, pentru a-l introduce în categoria generală a raportului între indivizi de sex masculin; apoi, deoarece se foloseşte, ca să-l compromită pe acesta, de dragostea în mod tradițional mai scandaloasă – este „ruşinos" chiar să vorbeşti despre ea – dintre femei; până la urmă, Charicles, inversând această ierarhie, lasă a se înțelege că este mai ruşinos pentru un bărbat să fie pasiv în maniera unei femei, decât este pentru o femeie asumarea rolul masculin[2].

Partea din discursul lui Callicratidas care răspunde acestei critici este, de departe, cea mai lungă. Mult mai mult decât în restul dezbaterii, aici devin evidente trăsăturile specifice unui „fragment de retorică". Referindu-se, à propos de plăcerea sexuală, la elementul cel mai problematic al iubirii pentru băieți, ansamblul argumentele pederastice este desfăşurat aici recurgând la toate posibilitățile şi la cele mai nobile referințe. Dar ele sunt construite pentru a corespunde problemei ridicate foarte clar de Charicles: reciprocitatea plăcerilor. Asupra acestui punct, ambii adversari se referă la o concepție simplă şi coerentă: pentru Charicles şi „partizanii iubirii feminine" este faptul de a putea provoca plăcere partenerului, de a te preocupa şi de plăcerea sa, o preocupare care aduce satisfacție, adică acea *charis* de care vorbea Plutarh[3], ce legitimează plăcerea în relațiile dintre bărbat şi femeie şi permite integrarea ei în Eros; în schimb, absența sa marchează şi depreciază raporturile cu băieții. Conform tradiției privind acest fel de iubire, Callicratidas oferă drept cheie de boltă nu *charis*, ci *aretē* – virtutea. Ea trebuie să opereze legătura dintre „plăcere" şi „iubire"; ea trebuie să asi-

---

[1] *Ibid.*, 28.

[2] Oare nu e mai bine ca o femeie s-o facă pe bărbatul „decât să vezi un bărbat coborându-se până la a juca rolul unei femei" (28)?

[3] Charicles nu foloseşte el însuşi cuvântul.

gure partenerilor o plăcere onorabilă şi măsurată cu înțelepciune, precum şi comuniunca absolut indispensabilă relației reuşite dintre două ființe. Rezumând, „reciprocității grațioase", care poate fi aflată doar în plăcerea cu femeile, adversarii săi îi opun „comunitatea virtuoasă", al cărei privilegiu exclusiv ar aparține iubirii pentru băieți. Callicratidas îşi începe demonstrația prin a defini, ca fiind iluzorie, reciprocitatea plăcerii, revendicată de iubirea femeilor drept trăsătura sa specifică şi prin a-i opune, ca unic deținător al adevărului, raportul virtuos cu băieții. Astfel, dintr-o singură mişcare, este contestat privilegiul plăcerii reciproce atribuit relațiilor feminine şi este răsturnată tema că iubirea pentru băieți ar fi împotriva naturii.

Împotriva femeilor, Callicratidas revarsă arțăgos o mulțime de locuri comune[1]. Privite mai de aproape, femeile sunt „urâte intrinsec" „cu adevărat" (alēthōs): trupul le este dizgrațios, iar fața schimonosită ca de maimuță. Pentru a ascunde realitatea, trebuie să-şi dea multă osteneală: farduri, îmbrăcăminte scumpă, pieptănături, bijuterii, podoabe: pentru cei ce le privesc, îşi fabrică o frumusețe de suprafață, care dispare la o privire mai atentă; în plus, au o înclinație pentru cultele secrete, care le îngăduie să-şi învăluiască desfrâul în taină. Inutil să mai amintim aici toate temele satirice pe care le reia, într-o manieră destul de plată, acest pasaj. Vom regăsi şi alte exemple, cu argumente asemănătore, în elogiile aduse pederastiei. Astfel, Achile Tatius, în *Leucippe şi Clitophon*, împrumută unui personaj, amator de băieți, următoarea replică: „La o femeie totul este artificial, vorbele şi posturile. Dacă una pare frumoasă, este rezultatul foarte laborios al pomezilor. Frumusețea sa este fabricată din parfumuri, vopsele de păr şi farduri. Dacă o despoi de toate artificiile, seamănă coțofenei din fabulă căreia i s-au smuls penele"[2].

Lumea femeii este iluzorie pentru că e o lume ascunsă. Separarea socială în bărbați şi femei, modul lor de viață distinct, împărțirea activităților în feminine şi masculine, toate acestea au contribuit mult la a imprima în viața bărbatului grec teama față de femeie ca obiect misterios şi înşelător. Înşelăciune posibilă privind

---

[1] *Ibid.,* 39-42.

[2] Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon,* II, 37.

corpul, ascuns de podoabe şi care riscă să decepţioneze când e lipsit de acestea; femeia este bănuită imediat de imperfecţiuni mascate cu pricepere; inspiră temerea că ar avea vreun defect respingător; secretul şi particularităţile trupului feminin sunt încărcate de puteri nelămurite. Vreţi să vă eliberaţi de o pasiune? întreba Ovidiu. Priviţi mai de aproape trupul iubitei[1]. Şi moravurile femeilor sunt o înşelăciune, cu viaţa lor secretă, adăpostind mistere neliniştitoare. În argumentaţia atribuită de Pseudo-Lucian lui Callicratidas, aceste teme au o semnificaţie exactă; ele îi permit să pună în discuţie principiul reciprocităţii plăcerilor în raportul cu femeile. Cum ar putea exista o asemenea reciprocitate dacă femeile sunt înşelătoare, dacă au plăcerile lor propriii, dacă, fără ca bărbaţii să ştie, se dezlănţuie în orgii secrete? Cum ar putea exista un schimb adevărat, dacă plăcerile pe care înfăţişarea lor le promite se dovedesc a fi doar nişte promisiuni false? Astfel încât obiecţia adusă raportului cu băieţii – că n-ar fi conform cu natura – se poate aplica la fel de bine şi femeilor; ba, mai grav, dorind să ascundă adevărul despre ceea ce sunt, femeile introduc de bunăvoie minciuna în relaţiile lor. S-ar putea ca nouă, oamenilor moderni, argumentul machiajului să ne pară lipsit de greutate în această înfruntare a celor două forme de iubire; dar pentru antici argumentul se întemeia pe două elemente foarte serioase: neliniştea suscitată de corpul femeii şi principiul filosofic moral că o plăcere nu este legitimă decât dacă obiectul care o stârneşte este real. Pentru pederaşti, plăcerea cu femeia nu poate fi reciprocă, din moment ce este însoţită de prea multă artificialitate.

Plăcerea cu băieţii e aşezată, dimpotrivă, sub semnul adevărului[2]. Frumuseţea tânărului este reală, fiindcă e lipsită de podoabe. Unul dintre personajele lui Achille Tatius spune: „Frumuseţea băieţilor nu este impregnată de parfumul smirnei sau de alte miresme

---

[1] Cf. Ovidiu, *Les Remèdes à l'Amour*, v. 345-348, sau: „Te sfătuiesc să deschizi toate ferestrele şi la lumina zilei să-ţi însemnezi toate defectele trupului ei". După dragoste, ţine minte fiecare defect al trupului ei şi fixează-ţi privirea asupra lor" (411-418).

[2] Pseudo-Lucian, les *Amours*, 44-45.

înşelătoare şi împrumutate din altă parte; iar sudoarea lor miroase mai bine decât toată cutia cu pomezi a unei femei“[1]. Seducţiilor înşelătoare ale toaletei feminine, Callicratidas le opune programul unui băiat: dimineaţa devreme sare din pat şi se spală cu apă limpede; n-are nevoie de oglindă şi nici nu se foloseşte de pieptene; îşi aruncă mantaua pe umăr; se grăbeşte spre şcoală; la palestră, îşi face exerciţiile, asudă şi apoi face o baie; după ce ascultă lecţiile pline de înţelepciune care i se dau, adoarme în cel mai scurt timp, obosit de activităţile de peste zi.

Cum să nu-ţi doreşti să-ţi împărţi viaţa cu un asemenea băiat[2]? Ţi-ar plăcea „să-ţi petreci timpul stând faţă în faţă cu acest prieten“, să te delectezi cu plăcuta sa conversaţie şi să „împarţi cu el orice activitate“; înţeleaptă plăcere care n-ar dăinui doar atâta timp cât ţine efemera tinereţe; din moment ce nu are drept obiect frumuseţea fizică pieritoare, poate dura toată viaţa; bătrâneţea, boala, moartea, chiar şi mormântul, totul poate fi împărţit; „pulberea oaselor n-ar mai fi despărţită“. Era, fără îndoială, o temă obişnuită, ca şi cea a prieteniilor legate pornind de la iubirile în tinereţe şi care se sprijină întreaga viaţă, până la moartea, pe o îndelungată afecţiune virilă. Acest pasaj din Pseudo-Lucian pare o variaţie pe una dintre temele dezvoltate în *Banchetul* lui Xenofon; ideile sunt aceleaşi, expuse într-o ordine asemănătoare, exprimate în cuvinte foarte similare: plăcerea de a se privi unul pe altul, conversaţia afectuoasă, împărtăşirea sentimentelor în cazul reuşitelor, dar şi a insucceselor, îngrijirile acordate când unul se îmbolnăveşte; astfel, afecţiunea poate dăinui între cei doi prieteni până soseşte ceasul bătrâneţii[3]. Textul lui Pseudo-Lucian insistă mai ales asupra unui punct important. Este vorba de afecţiunea care rezistă şi după adolescenţă, de constituirea unei legături în care *erast* şi *eromen* nu mai pot fi deosebiţi, egalitatea fiind perfectă sau reversibilitatea totală. Astfel, spune Callicratidas, erau Oreste şi Pylade, sau Achile şi Patrocle, în legătură cu care dintotdeauna oamenii s-au

---

[1] Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, II, 37.
[2] Pseudo-Lucian, les *Amours*, 46.
[3] Xenofon, *Banquet*, VIII, 18.

întrebat: cine era îndrăgostitul şi cine iubitul? Se pare că Pylade ar fi fost cel iubit; dar, la momentul decisiv – cei doi prieteni trebuie să hotărască cine dintre ei se va expune morţii – iubitul se comportă ca un îndrăgostit. Astfel, spune Callicratidas, trebuie să se transforme iubirea zeloasă şi serioasă purtată tânărului (faimosul *spoudaios erōs*); trebuie să se schimbe într-o formă virilă *(androusthai)* când vine momentul tinereţii pregătite, în sfârşit, să raţioneze. În această afecţiune masculină, cel care fusese iubit „întoarce iubirea“ astfel încât devine dificil de spus „care dintre ei este *erast*-ul“; afecţiunea celui care iubeşte este restituită de iubit ca o imagine reflectată într-o oglindă[1].

Restituirea afecţiunii primite de iubit aparţinuse dintotdeauna eticii pederastice, sub forma ajutorului dat la nevoie, a grijii purtate la bătrâneţe, a însoţirii de-a lungul vieţii sau a sacrificiului neprevăzut. Dar insistenţa lui Pseudo-Lucian în accentuarea egalităţii dintre cei doi amanţi şi felul în care foloseşte cuvintele ce caracterizează reciprocitatea conjugală par a sublinia preocuparea de a plia iubirea masculină pe modelul vieţii în doi, aşa cum era descrisă şi prescrisă de căsătorie. După ce relatează în amănunt tot ce are simplu, natural şi lipsit de artificii trupul unui tânăr, după ce defineşte „cu adevărat“ plăcerea pe care acesta o poate procura, autorul textului orientează întreaga legătură spirituală nu asupra acţiunii pedagogice, nu asupra efectului educativ al acestui ataşament, ci asupra exactei reciprocităţi a unui schimb egal. Cu cât în discursul lui Callicratidas descrierea trupului masculin şi feminin este mai contrastantă, cu atât etica vieţii în doi pare a apropia afecţiunea virilă de legătura conjugală.

Există, totuşi, o diferenţă esenţială: aceea că, dacă iubirea pentru băieţilor este definită ca singura unde se pot îmbina virtutea şi plăcerea, aceasta n-a fost indicată însă niciodată ca plăcere sexuală. Farmec al trupului juvenil, fără fard şi înşelătorie, viaţă regulată şi raţională, conversaţii prieteneşti, afecţiune: este adevărat. Dar textul precizează clar: în aşternutul său, băiatul e „fără însoţitor“; nu priveşte pe nimeni când este în drum spre şcoală;

[1] Pseudo-Lucian, les *Amours*, 48.

seara, obosit, adoarme imediat. Celui îndrăgostit de astfel de băieți, Callicratidas îi dă un sfat formal: să rămână la fel de cast ca Socrate când se odihnea lângă Alcibiade, să se apropie de ei cu multă cumpătare *(sōphronōs)* şi să nu risipească o afecțiune de durată pentru o plăcere măruntă. Cu lecția aceasta se va încheia discursul, atunci când, o dată terminată dezbaterea, Lycinos acordă, cu o ironică solemnitate, premiul: el revine discursului care a susținut iubirea pentru băieți, în măsura în care este practicată de „filosofi" şi în care făgăduieşte legături de prietenie „corecte şi fără prihană".

Discuția dintre Charicles şi Callicratidas se termină cu o „victorie" a iubirii pentru băieți. Victorie conformă unei scheme tradiționale care le rezervă filosofilor o pederastie din care plăcerea fizică este absentă. Victorie, totuşi, care le lasă tuturor nu numai dreptul, dar şi datoria de a se căsători (după o formulă întâlnită la stoici: *pantapasi gamēteon*). Avem aici, de fapt, o concluzie sincretică ce suprapune universalității căsătoriei privilegiul iubirii pentru băieți, rezervat celor care, în calitate de filosofi, sunt capabili de o „virtute desăvârşită". Dar nu trebuie să uităm, însă, că discuția, al cărei caracter tradițional şi retoric apare bine marcat în text, este intercalată în alt dialog: cel dintre Lycinos şi Theomnest, care vrea să ştie ce trebuie să aleagă, deoarece este atras de ambele feluri de iubire în egală măsură. Lycinos îi transmite „verdictul" dat lui Charicles şi Callicratidas. Theomnest, însă, ironizează punctul esențial al dezbaterii şi condiția victoriei iubirii pederastice: acesta iese învingător, deoarece este legat de filosofie, de virtute şi, în consecință, de eliminarea plăcerii fizice. Este oare de crezut că acesta este, în realitate, felul în care sunt iubiți băieții? Theomnest nu este indignat, precum Charicles, de ipocrizia unui asemenea discurs. Acolo unde, pentru a lega plăcerea de virtute, partizanii băieților acordau valoare absenței oricărui act sexual, Theomnest aduce în discuție, ca o rațiune de a fi a acestei iubiri, contactele fizice, sărutările, mângâierile şi plăcerea. Nu ne puteți face să credem, spune el, că singura plăcere se rezumă la a te privi ochi în ochi şi la a fi fermecat în conversații. Vederea, desigur, e plăcută, dar nu este decât un prim moment. Urmează atingerile care îndeamnă tot trupul la plă-

cere. Apoi, sărutul, la început timid, este curând primit cu plăcere. Între timp, mâinile nu stau nemişcate; ajung sub veşminte, apasă puţin pieptul, coboară de-a lungul pântecelui tare, ating „floarea pubertăţii" şi până la urmă, îşi ating scopul[1]. Descrierea nu înseamnă pentru Theomnest, şi nici măcar pentru autorul textului, respingerea unei practici inadmisibile. Ea aminteşte neputinţa de păstra – exceptând un artificiu teoretic imposibil – *aphrodisia* în afara domeniului iubirii şi al justificărilor sale. Ironia lui Pseudo-Lucian nu este o manieră de condamnare a plăcerii obţinute cu băieţii, evocată de el zâmbind; este o obiecţie esenţială la foarte vechile argumente ale pederastiei greceşti, care, pentru a o putea gândi, formula, prezenta şi justifica, oculta prezenţa, totuşi atât de evidentă, a plăcerii fizice. Autorul nu afirmă că iubirea pentru femei este mai bună; dar arată slăbiciunea esenţială a unui discurs asupra iubirii care n-ar putea face loc *aphrodisiei* şi relaţiilor legate de ea.

---

[1] *Ibid.*, 53.

3
O nouă erotică

În epoca în care se constată că reflecția asupra iubirii băieților își manifestă sterilitatea, se văd afirmându-se elementele unei noi Erotici. Aceasta nu ocupă un loc aparte în textele filosofice și nu din iubirea pentru băieți își extrage principalele teme; ci se referă la relația dintre bărbat și femeie și se exprimă în câteva scrieri romanești care s-au păstrat până în zilele noastre: aventurile lui *Chaereas și Callirhoe*, scrise de Chariton din Aphrodisias, cele ale lui *Leucippe și Clitophon*, povestite de Achile Tatius, sau *Ethiopicele* lui Heliodor. Este adevărat că au subzistat multe incertitudini în privința acestei literaturi, referitoare la condițiile apariției și succesului său, la datarea textelor și la eventuala lor semnificație alegorică și spirituală[1]. Dar, în aceste lungi povestiri cu nenumărate peripeții, se remarcă prezența unor teme ce vor marca mai târziu atât Erotica religioasă, cât și cea profană: existența unei relații „heterosexuale", marcate de un pol masculin și de unul feminin, exigența unei abstinențe care se modelează mai mult pe integritatea virginală decât pe dominarea politică și virilă a dorinței; în fine, împlinirea și răsplata acestei purități într-o uniune ce are forma și valoarea unui mariaj spiritual. În acest sens și oricât ar fi fost de influențată de platonism, această Erotică este foarte departe de cea care se referea esențialmente la iubirea cumpătată a băieților și la împlinirea sa în forma trainică a prieteniei.

---

[1] Cf. M. Grant, *The Climax of Rome*, p. 117 și urm. și Th. Hägg, *Narrative Technique in Ancient Greeck Romances*.

Fireşte că iubirea pentru băieți nu lipseşte cu desăvârşire din această literatură romanescă. Ocupă chiar un loc important în povestirile lui Petroniu sau Apuleius, care atestă frecvența şi acceptarea foarte generală a practicii. Este prezentă însă şi în unele povestiri despre virginitate, logodnă şi căsătorie. Astfel, în *Leucippe şi Clitophon* este ilustrată de două personaje şi într-un mod absolut pozitiv: Clinias, deşi încearcă să-şi convingă iubitul să renunțe la căsătorie, îi dă totuşi eroului sfaturi excelente pentru a înainta în iubirea pentru fete[1]. Cât despre Menelas, el propune o teorie destul de inspirată a sărutului dat unui băiat – nici rafinat, nici moale, nici depravat, ci un sărut născut nu din artă, ci foarte natural: nectar înghețat, transformat în buze, iată sărutul simplu al unui băiat la gimnaziu[2]. Dar sunt doar teme episodice şi marginale; în nici una dintre povestiri iubirea pentru băiat nu este subiect principal. Toată atenția este centrată pe relația dintre fată şi băiat. Aceasta începe întotdeauna printr-o dragoste la prima vedere, la fel de intensă pentru amândoi. Cu excepția romanului lui Chariton din Aphrodisias, *Chaereas şi Callirhoe*, căsătoria nu urmează imediat: în roman se desfăşoară o lungă serie de aventuri care-i despart pe cei doi tineri şi împiedică până în ultima clipă căsătoria şi împlinirea plăcerii[3]. Aventurile sunt, pe cât posibil, simetrice; tot ce i se întâmplă unuia îşi are corespondentul în peripețiile celuilalt, ceea ce le permite să manifeste acelaşi curaj, aceeaşi rezistență, aceeaşi fidelitate. Pentru că semnificația şi valoarea lor țin de faptul că ambele personaje păstrează în mod riguros o fidelitate sexuală reciprocă. Fidelitate în cazul eroilor căsătoriți, cum ar fi Chaereas şi Callirhoe; virginitate, în alte povestiri, unde aventurile şi necazurile încep după ce apare iubirea şi înaintea căsătoriei. În acest caz, virginitatea nu este o simplă chestiune de abstinență ca urmare a unei promisiuni. Ea este o alegere de viață care, în *Etiopicele,* apare chiar înaintea iubirii: Charicleea, crescută cu multă grijă de

[1] Achille Tatius, *Leucippe et Clitophon*, I, 10

[2] *Ibid.*, II, 37.

[3] În *Chaereas şi Callirhoe,* despărțirea are loc imediat după căsătorie; dar cei doi soți îşi păstrează pe tot timpul aventurilor lor, iubirea, puritatea şi fidelitatea.

tatăl său adoptiv în ideea aflării „modului ideal de viață", refuză chiar şi ideea căsătoriei. Lucru pentru care tatăl se plânge, de altfel, unui pretendent onorabil: „Nici prin duioşie, nici prin promisiuni, nici prin argumente raționale nu o pot convinge; ceea ce mă mâhneşte cel mai tare este că se foloseşte de propriile mele arme împotriva mea; a făcut apel la marea practică a filosofării învățate de la mine;...pune mai presus de orice virginitatea, situând-o în categoria lucrurilor divine"[1]. În mod simetric, nici Theagenos nu avusese vreodată relații cu o femeie: „Le respinsese pe toate cu dezgust până în ziua când frumusețea Charicleii i-a dovedit că nu era chiar atât de insensibil pe cât credea, dar că până atunci nu întâlnise o femeie demnă de a fi iubită"[2].

Aşadar, virginitatea nu este pur şi simplu o abstinență prealabilă practicii sexuale. Este o alegere, un stil de viață, o formă elevată de existență aleasă de erou datorită preocupării față de sine. Când peripețiile cele mai extraordinare îi despart pe eroi şi-i expun celor mai mari primejdii, bineînțeles că cel mai mare risc este acela de a cădea pradă poftei sexuale a altora; iar dovada cea mai înaltă a propriei sale valori şi a iubirii reciproce va fi rezistența cu orice preț la aceste asalturi şi salvarea virginității esențiale. Esențială pentru raportarea la sine însuşi, esențială pentru raportarea la celălalt. Astfel se petrec lucrurile şi în romanul lui Achille Tatius – un fel de odisee a dublei virginități. Virginitate expusă, asaltată, suspectată, calomniată, salvată – cu excepția unei neînsemnate atingeri onorabile pe care şi-a permis-o Clitophon – justificată şi legalizată de un fel de judecată divină, care permite a se spune despre fată; „până azi a rămas la fel ca atunci când şi-a părăsit oraşul de baştină; e meritul ei că şi-a păstrat virginitatea printre pirați şi că nu s-a dat învinsă de ceea ce era cel mai rău"[3]. Vorbind despre sine, Clitophon spune: „Dacă există o virginitate masculină, atunci mi-am păstrat-o şi eu"[4].

---

[1] Heliodoros, *Ethiopiques*, II, 33.
[2] *Ibid.*, III, 17.
[3] Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, VIII, 5
[4] *ibid.*, v. 20; cf. şi VI, 16.

Dacă dragostea şi abstinenţa sexuală vin să coincidă de-a lungul întregii aventuri, nu înseamnă că este vorba doar de apărare faţă de străini. Păstrarea virginităţii este valabilă şi în interiorul relaţiei de iubire. Cei doi îndrăgostiţi se păstrează astfel până când dragostea şi virginitatea îşi află împlinirea în căsătorie. În aşa fel încât castitatea preconjugală îi apropie în spirit pe cei doi logodnici câtă vreme sunt despărţiţi şi supuşi încercărilor, îi reţine împotriva lor înşişi şi îi îndeamnă să se abţină atunci când ajung în sfârşit împreună după atâtea întâmplări. Întâlnindu-se din nou la capătul peripeţiilor lor, singuri, într-o peşteră, Theagenos şi Charicleea se îmbrăţişează şi se sărută fără nici o constrângere şi fără nici o măsură. Uitând de restul lumii, rămân înlănţuiţi, lăsându-se în voia iubirii lor pure şi virgine, amestecându-şi lacrimile şi fără să schimbe altceva decât caste sărutări. Charicleea, de fapt, când Theagenos devenea prea emoţionat şi viril, îl oprea amintindu-i jurămintele, iar lui nu-i era deloc greu să se stăpânească, resemnându-se cu uşurinţă la cuminţenie; chiar dacă era pradă iubirii, nu-şi domina mai puţin simţurile“[1]. Accastă virginitate nu trebuie înţeleasă ca o atitudine opusă oricăror raporturi sexuale, chiar dacă ele au loc în cadrul căsătoriei. Mai curând estc proba pregătitoare a căsătoriei, impulsul carc conducc spre ca şi în care îşi va afla împlinirea. Dragoste, virginitatc şi căsătorie formează un tot: cei doi iubiţi trebuie să-şi păstreze integritatea fizică, dar şi puritatea inimii până în clipa unirii lor care trebuie înţeleasă în sens fizic, dar şi spiritual.

Începe astfel să se dezvolte o Erotică diferită de cea care-şi avea punctul dc pornire în iubirea pentru băieţi, chiar dacă pentru amândouă abstinenţa arc un rol important: ea se organizcază în jurul raportului simetric şi reciproc dintrc bărbat şi femeic, în jurul înaltei valori atribuite virginităţii şi uniunii totalc unde-şi găseşte împlinirca.

---

[1] Hcliodor, *Ethiopiques,* V, 4.

CONCLUZIE

Întreaga gândire morală privind activitatea sexuală şi plăcerile sale, din primele două secole ale erei noastre, pare să fie marcată de o anumită consolidare a temelor de austeritate. Medicii sunt îngrijoraţi de efectele practicii sexuale, recomandă abstinenţa şi declară că virginitatea este preferabilă practicării plăcerilor. Filosofii blamează orice relaţie care ar putea avea loc în afara căsătoriei şi le recomandă soţilor o fidelitate riguroasă şi fără excepţie. În sfârşit, apare o oarecare descalificare doctrinală în privinţa iubirii pentru băieţi.

Trebuie oare să recunoaştem în schema astfel constituită schiţarea unei morale viitoare, cea pe care-o vom găsi în creştinism, atunci când actul sexual va fi considerat un rău, când nu-şi va mai afla legitimitate decât în interiorul căsniciei, şi atunci când iubirea pentru băieţi va fi condamnată ca fiind împotriva naturii? Să presupunem că unii, în lumea greco-romană, au presimţit deja modelul de austeritate sexuală căruia în societăţile creştine i se va da mai târziu o armătură legală şi un suport instituţional? Am afla astfel, formulat de câţiva filosofi austeri, izolaţi în mijlocul unei lumi ce nu părea deloc a fi austeră, începutul unei alte morale menite ca în secolele următoare să capete cele mai constrângătoare forme şi o validitate mai generală.

Chestiunea este importantă şi se înscrie într-o lungă tradiţie. Încă din Renaştere a trasat, atât în catolicism cât şi în protestantism, linii de delimitare relativ similare: pe de o parte, cei care se călăuzeau după o anumită morală antică apropiată de creştinism (teza din *Manuductio ad stoicam philosophiam* de Juste Lipse, căreia

C. Barth i-a dat o formă radicală atunci când a făcut din Epictet un creştin veritabil; mult mai târziu, din partea catolică apare teza a lui J.-P. Camus şi, în special, *Epictet creştin* de Jean-Marie de Bordeaux); pe de alta, cei pentru care stoicismul nu era altceva decât o filosofie, virtuoasă, fără îndoială, dar păgână într-un mod imposibil de uitat (Saumaise la protestanți, Arnauld şi Tillemont din partea catolicilor). Miza nu era doar ca unii dintre filosofii antici să fie situați de partea credinței creştine, ori să o ferească pe aceasta de orice contaminare păgână; chestiunea era şi de a afla ce temei să fie dat unei morale ale cărei reguli păreau, până la un punct, comune filosofiei greco-romane şi religiei creştine. Dezbaterea care a apărut la sfârşitul secolului al XIX-lea nu este nici ea străină de această problematică, chiar dacă se interferează cu probleme de metodă istorică. Zahn, în celebra sa *Adresse*[1], nu încerca să facă din Epictet un creştin, ci să descopere într-o teorie filosofică, în general considerată drept stoică, semnele unei cunoaşteri a creştinismului şi urmele influenței sale. Lucrarea lui Bonhöffer, prin care îi răspunde[2], caută să stabilească unitatea unei gândiri fără a mai fi nevoie să se recurgă, pentru explicarea unui aspect sau al altuia, la o acțiune din afară care nu poate fi decât disparată. Dar era vorba însă şi de a se cunoaşte sau căuta fundamentele imperativului moral şi, dacă era posibil, de a se desprinde de creştinism un anumit tip de morală care-i fusese mult timp asociat. Or, în toată această dezbatere, se pare că s-au acceptat, într-o manieră mai mult sau mai puțin confuză, trei presupoziții: conform celei dintâi, într-o morală esențialul ar trebui căutat în elementele de cod pe care le comportă; după cea de a doua, morala filosofică a Antichității târzii s-ar fi apropiat de creştinism prin preceptele sale severe, într-o ruptură aproape completă cu tradiția anterioară; în sfârşit, după cea de a treia, o comparație între morala creştină şi morala unor filosofi din Antichitate care ar fi pregătit terenul apariției ei ar trebui să se exprime în termeni de elevare şi de puritate.

---

[1] Th. Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894.
[2] A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911.

Totuşi, nu este posibil să ne mulţumim cu atât. Să nu uităm că principiile de austeritate sexuală n-au fost fixate pentru prima oară în filosofia epocii imperiale. Am putut întâlni în gândirea greacă a secolului al IV-lea formulări care nu erau cu nimic mai puţin exigente. În fond, aşa cum am văzut, actul sexual pare a fi fost considerat de multă vreme ca primejdios, greu de stăpânit şi scump plătit; de foarte mult timp era necesar să fie stabilite măsura exactă a practicării sale posibile şi inserarea sa într-un regim prudent. Platon, Isocrate sau Aristotel, fiecare în felul său şi din raţiuni diferite, recomandau cel puţin anumite forme de fidelitate conjugală. Iubirii pentru băieţi i se putea atribui cea mai înaltă valoare, dar i se pretindea în acelaşi timp şi practicarea abstinenţei pentru ca ea să-şi poată păstra semnificaţia spirituală care i se presupunea. Multă vreme, preocuparea pentru corp şi sănătate, relaţia cu soţia şi căsătoria, relaţiile cu băieţii fuseseră raţiunile constituirii unei morale riguroase. Într-un anume fel, austeritatea sexuală întâlnită la filosofii primelor secole ale erei noastre îşi are rădăcinile în această veche tradiţie, măcar în măsura în care ea anunţa o moralitate viitoare.

Totuşi, ar fi inexact să vedem în reflecţiile despre plăcerea sexuală doar păstrarea unei vechi tradiţii medicale şi filosofice. Este adevărat că trebuie să ţinem seama de tot ce înseamnă continuitate, menţinută cu grijă, sau reactivare voluntară în gândirea primelor secole, în mod evident obsedată de cultura clasică. Filosofia şi morala elenistice au cunoscut ceea ce Marrou numea „o lungă vară". Dar, nu este mai puţin adevărat că sunt evidente numeroase modificări: ele ne împiedică să considerăm morala lui Musonius ori pe cea a lui Plutarh ca o simplă accentuare a lecţiilor lui Xenofon, Platon, Isocrate sau Aristotel; ele ne împiedică, de asemenea, să considerăm sfaturile lui Soranus sau ale lui Rufus din Efes ca variaţii pe tema principiilor lui Hippocrat ori Diocles.

Dinspre partea Dieteticii şi a problematizării sănătăţii, schimbarea este marcată de o nelinişte mai puternică, de o specificare mai extinsă şi mai amănunţită a corelaţiilor dintre actul sexual şi trup, precum şi de o atenţie sporită acordată ambivalenţei efectelor sale şi consecinţelor sale care pot tulbura echilibrul trupului şi al sufletului.

Nu este vorba doar de o preocupare mai mare pentru corp, ci şi de o altă manieră de a considera activitatea sexuală şi a o înconjura de teamă pentru toate legăturile sale virtuale cu maladiile şi cu răul. În privința femeii şi a problematizării căsătoriei, transformarea ține mai ales de valorizarea legăturii conjugale şi de relația duală care o constituie; buna comportare a soțului, moderația pe care şi-o impune nu se justifică numai prin considerente de statut, ci şi prin natura legăturii, forma sa universală şi obligațiile reciproce decurgând din ea. În sfârşit, în privința iubirii pentru băieți, necesitatea abstinenței este din ce în ce mai puțin considerată ca o modalitate de a conferi acestei forme de iubire cele mai înalte valori spirituale şi din ce în ce mai mult ca semnul unei imperfecțiuni care-i aparține.

Or, printre aceste modificări ale temelor preexistente, se poate recunoaşte dezvoltarea unei arte a existenței dominate de preocuparea de sine. Această artă a sinelui nu mai insistă atât asupra exceselor la care se poate deda individul şi de la care trebuie să se stăpânească pentru a-i putea conduce pe alții; ci subliniază din ce în ce mai mult fragilitatea individului privind diversele suferințe ce pot fi provocate de activitatea sexuală; mai subliniază şi necesitatea de a o supune pe aceasta unei forme universale prin care oamenii sunt legați unii de alții şi care îşi are pentru toți temeiul în acelaşi timp în natură şi în rațiune. Arta sinelui pune în valoare în egală măsură importanța dezvoltării tuturor practicilor şi exercițiilor cu ajutorul cărora individul devine capabil să-şi păstreze controlul asupra sinelui şi să ajungă, până la urmă, la o pură desfătare de sine. Nu accentuarea modalităților de interdicție se află la originea acestor transformări în morala sexuală, ci dezvoltarea unei arte a existenței ce gravitează în jurul problemei sinelui, a dependenței şi a independenței sale, a legăturii pe care poate şi trebuie să o stabilească cu ceilalți, a metodelor de control asupra ființei şi a felului cum poate instaura o deplină suveranitate a sa.

În acest context se produce un dublu fenomen, caracteristic pentru această etică a plăcerilor. Pe de o parte, se pretinde o atenție mai vie privind practica sexuală, efectele ei asupra organismului, locul şi rolul său în cadrul căsătoriei, valoarea şi dificultățile relați-

ilor cu băieții. În același timp, însă, cu cât se discută mai mult despre ea, cu cât interesul care i se arată se intensifică, cu atât apare mai primejdioasă și mai susceptibilă de a compromite relația cu sinele; tot mai mult apare nevoia de a o suspecta, de a o controla și de a o localiza, în măsura posibilului, doar în relațiile de căsătorie – chiar dacă în cadrul relației conjugale va fi încărcată de semnificații mai intense. Problematizarea și îngrijorarea merg mână în mână, interogare și vigilență. Astfel este propus un anumit stil al conduitei sexuală prin toată această mișcare a gândirii morale, medicale și filosofice; este diferit de cel conturat în secolul al IV-lea, dar și dc cel pe care-l vom afla în secolele următoare în creștinism. Activitatea sexuală se înrudește în această gândire cu răul, prin forma și efectele sale, dar nu este în sine și în mod substanțial un rău. Își află împlinirea naturală și rațională în căsătorie; dar aceasta nu este, cu unele excepții, condiția formală și indispensabilă pentru ca plăcerile sexuale să înceteze să mai fie un rău. Își află cu greutate locul în iubirea pentru băieți, dar aceasta nu este, din acest motiv, condamnată ca fiind împotriva naturii.

Astfel, în rafinamentul artelor de a trăi și a preocupării de sine, se trasează câteva precepte care par destul de apropiate de cele exprimate în moralele ulterioare. Dar, atenție, această analogie poate fi înșelătoare. Aceste morale vor defini alte modalități de raportare la sine: o caracterizare a substanței etice pornind de la moarte, cădere și rău; un mod de înrobire sub forma supunerii la o lege generală care este în același timp voința unui zeu personal; un tip de lucrare asupra sinelui implicând descifrarea sufletului și o hermeneutică purificatoare a dorințelor; un mod de realizare etică care tinde la renunțarea de sine. Elementele de cod privind economia plăcerilor, fidelitatea conjugală și raporturile între bărbați pot rămâne similare. În acest caz, ele vor depinde de o etică profund remaniată și de un alt mod de constituire a sinelui ca subiect moral al conduitelor sale sexuale.

Cuprins

„În documentele de la sfârşitul secolului al VI-lea sau din secolul al III-lea înainte de Christos, angajamentele femeii implicau supunerea faţă de soţ, interdicţia de a ieşi din casă, ziua sau noaptea, fără permisiunea acestuia, excluderea oricărui raport sexual cu un alt bărbat, obligaţia de a nu ruina gospodăria şi de a nu-şi dezonora soţul. În schimb, acesta trebuia să-şi întreţină soţia, să nu-şi aducă o concubină în casă, să n-o maltrateze pe soţia sa şi să nu aibă copii din relaţiile extraconjugale.[...]

Multiple ar fi paradoxurile care se ivesc în evoluţia practicii matrimoniale. Ea îşi caută garanţiile în autoritatea publică şi devine o afacere din ce în ce mai importantă în viaţa privată. Se eliberează de obiectivele economice şi sociale care o valorizau şi, în acelaşi timp, se generalizează. Creează mai multe constrângeri pentru soţi, dar totodată prilejuieşte atitudini mai favorabile, ca şi cum, cu cât este mai exigentă, cu atât este mai atractivă. Căsătoria devine astfel mai generală ca practică, mai publică în calitate de instituţie, mai privată ca mod de existenţă, mai puternică în a-i lega pe soţi şi, în consecinţă, mai eficace în a izola cuplul în câmpul celorlalte relaţii sociale.

Este, în mod evident, dificil de măsurat cu precizie amploarea acestui fenomen. [...] Oricum, dacă ar fi să ne luăm după alte texte din primele secole ale erei noastre, căsătoria părea să fi devenit pentru bărbaţi – pentru că nu dispunem decât de mărturia lor – un focar de experienţe mai importante, mai intense, mai dificile şi mai problematice."

ISBN 973-87084-5-2